

Précis d'Histoire des Dogmes



Wilbert Kreiss

PRÉFACE

A l'origine, cet ouvrage ne voulait être qu'une traduction augmentée de quelques citations du *Repetitorium zur Dogmengeschichte der Alten Kirche in Form von Thesen* du Professeur Manfred Roensch de la Lutherische Theologische Hochschule d'Oberursel, en Allemagne. Cet opuscule aux dimensions modestes m'avait paru utile pour la formation des étudiants en théologie. Il ne couvre cependant qu'une brève période de l'histoire de l'Eglise et de ses dogmes. L'envie m'a donc à la fois d'amplifier ce travail par une réflexion plus approfondie, augmentée de nombreuses citations, et de l'étendre dans le temps, de façon à ce que, par-delà le Moyen Âge, il esquisse au moins dans ses grandes lignes la théologie de la Réforme et franchisse ainsi les siècles pour aboutir à l'époque moderne. Il ne s'agit pas d'une histoire détaillée des dogmes, mais d'une sorte de compendium qui invite le lecteur intéressé par cette discipline à compléter son information par la lecture d'ouvrages plus importants. J'ai généralement traduit en français les citations des auteurs grecs ou latins, en plaçant des bribes du texte original entre parenthèses ou, quand il s'agissait de citations plus longues, dans des notes en bas de pages. J'ai pensé en effet que le lecteur devait avoir facilement accès à ces textes, mais qu'il était aussi bon de les avoir dans leur version d'origine tels qu'ils jalonnent généralement les manuels de théologie. Je m'excuse aussi auprès de ceux des lecteurs qui ne connaissent ni l'allemand ni l'anglais de les faire trébucher parfois sur des titres d'ouvrages rédigés dans ces langues, mais je ne pouvais pas formuler des titres français pour ceux qui n'ont pas été traduits dans la langue de Voltaire. Comme je m'excuse pour le côté parfois ardu de certaines argumentations théologiques, surtout quand elles se fondent, comme les Scolastiques aimaient tant le faire, sur des considérations philosophiques. C'est à eux seuls qu'en incombe la responsabilité.

J'ajoute que j'ai voulu faire oeuvre d'historien des dogmes et non d'apologète. Je n'ai donc pas cru devoir prendre spécialement la défense de la doctrine luthérienne et réfuter toutes celles qui lui sont contraires. Ceci relève de la dogmatique ou théologie systématique et non de l'histoire des dogmes. Je présuppose par ailleurs que mes convictions de théologien luthérien confessionnel sont connues de ceux qui liront ces lignes. L'ouvrage fut rédigé en 1983. La présente version électronique, quelque peu remaniée, essentiellement pour en rendre la langue plus simple, fut faite en 2011. C'est la raison pour laquelle les Confessions luthériennes ne sont pas citées dans l'édition qui en fut faite en 1991 sous le titre *La Foi des Églises Luthériennes*. C'est aussi la raison pour laquelle le présent travail ne tient pas compte des tout derniers développements et des ouvrages et autres documents publiés dans un passé récent, tels que le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (1992), la *Déclaration Conjointe sur la Doctrine de la Justification* (1998) ou l'encyclique *Dominus Jesus* (2000). Je m'en excuse auprès des lecteurs et signale à ceux qui sont intéressés que je tiens à leur disposition, sur fichier électronique, une analyse critique des deux derniers documents.

w. Kreiss
1983/2011

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
La christologie des Pères Apostoliques	1
La christologie des Apologètes	3
La gnose	5
La théologie de Marcion	8
Irénée	9
Tertullien	10
Clément d'Alexandrie	12
Origène	14
Cyprien	17
Le monarchianisme	18
La controverse arienne	19
La théologie des Cappadociens	23
La christologie d'Apollinaire de Laodicée	25
La christologie d'Alexandrie et d'Antioche	26
La controverse nestorienne	27
La controverse eutychienne	29
Les monophysites et les controverses monergistes et monothélistes	31
La théologie de Saint Augustin	33
Le néo-platonisme et la mystique du Pseudo-Denis l'Aréopagite	41
La théologie de Grégoire-le-Grand	43
La théologie de Jean Damascène	44
Dernier rebondissement des controverses christologiques	45
Les controverses de l'époque carolingienne sur la Sainte Cène et la prédestination	46
Histoire des dogmes de l'Eglise médiévale	48
La Scolastique	48
- Les débuts de la Scolastique	48
- L'âge d'or de la Scolastique	53
- La décadence de la Scolastique	57
La mystique médiévale	62
La signification de la Réforme luthérienne pour l'histoire des dogmes	63
- L'enseignement doctrinal de Luther	65
- La Confession d'Augsbourg et son Apologie	68
- Les controverses au sein du Luthéranisme et la Formule de Concorde	70
- La doctrine réformée	74
- Le socinianisme	77
La dogmatique catholique dans sa réaction à la Réforme	78
Le dogme catholique après le Concile de Trente	80
Le catholicisme du 20 ^e siècle	83
L'orthodoxie luthérienne	88
Le piétisme	90
Le rationalisme	91
La réaction du subjectivisme libéral	91
La théologie confessionnelle au 19 ^e siècle	92
La néo-orthodoxie	93
La théologie de la démythisation	94
La doctrine de l'Ecriture Sainte	96
Le dogme de l'Eglise ancienne	96
Le canon	96
L'autorité et inspiration	98
Le dogme de l'Eglise catholique	99

La tradition	101
Le magistère	103
Le dogme protestant	106
Source et norme de la doctrine	106
Inspiration	108
Attributs de l'Écriture	110
L'anthropologie	111
Le dogme de l'Église ancienne	111
La gestation du dogme catholique	114
Le dogme catholique	117
Le dogme protestant	120
Réconciliation et rédemption	122
Le dogme de l'Église ancienne	122
Le dogme catholique	124
Le dogme protestant	127
La théologie luthérienne	127
La théologie réformée	128
Le protestantisme libéral	129
La prédestination	130
De Saint Augustin à la veille de la Réforme	130
La prédestination dans la pensée de Luther	134
La doctrine calviniste de la prédestination	138
La théologie protestante moderne	140
La grâce et la justification	140
Le dogme de l'Église ancienne	140
Le dogme de l'Église catholique	142
Le dogme protestant	145
Le protestantisme luthérien	146
Le protestantisme réformé	149
Le protestantisme libéral	150
L'ecclésiologie	152
Le dogme de l'Église ancienne	152
La gestation du dogme catholique	153
Le dogme catholique	154
L'ecclésiologie protestante	156
Le luthéranisme	156
L'Église réformée	159
Le protestantisme libéral	160
Les Églises évangéliques	162
La doctrine des sacrements	162
Le dogme de l'Église ancienne	162
Naissance et formation du dogme catholique	165
Baptême	166
Sainte cène	170
Le dogme protestant	175
Les sacrements en général	175
Le Baptême	176
La Sainte Cène	179

INTRODUCTION

DÉFINITION ET BUT

Le dogme est l'articulation doctrinale des vérités révélées dans l'Écriture Sainte, visant à les cerner et les définir avec précision dans l'affirmation et la négation (thèse et antithèse). C'est la tâche de la dogmatique ou théologie systématique. L'histoire des dogmes étudie, quant à elle, la naissance de ces dogmes et l'évolution qu'ils ont connue au cours de l'histoire du christianisme, ainsi que les raisons qui ont conduit l'Église à procéder à une formulation doctrinale de ces vérités, les diverses influences que les dogmes ont subies et l'évolution qu'ils ont connue. En tant qu'examen critique de toutes ces questions, elle est une discipline théologique relativement moderne. Elle se trouve à mi-chemin entre la dogmatique et l'histoire de l'Église et demeure intimement liée à ces deux disciplines. Elle est aussi étroitement apparentée à la symbolique comparée qui en est un sous-produit et dont la tâche consiste à examiner les différentes confessions et les différences doctrinales qu'elles expriment. Moins soucieuse de l'histoire que l'histoire des dogmes, la symbolique peut être considérée comme une dogmatique comparative.

LA CHRISTOLOGIE DES PÈRES APOSTOLIQUES

Clément de Rome, Ignace d'Antioche (+ 107), Polycarpe (ca.69-156), Papias (ca.150), le Pasteur d'Herma (écrit en 140), Barnabé (écrite ca. 130), Épître à Diognète (2° ou 3° siècle), Didachè (ca.150).

1) La théologie des pères Apostoliques est une théologie trinitaire qui confesse le Symbole Apostolique, et sans utiliser ce terme, l'unité d'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Elle est essentiellement christologique, mais aussi ecclésiologique (définition de l'Église et de ses ministères, vie de l'Église). Elle accorde aussi une grande place à l'éthique qui affiche une certaine tendance ascétique.

2) La divinité du Christ est affirmée avec une grande clarté. C'était le point essentiel de la catéchèse chrétienne. Ignace, par exemple, appelle Jésus tour à tour « Dieu » (*ad Smyrn.* 1) , « mon Dieu » (*ho theos mou*) (*Rom.* 6) , « notre Dieu » (*ho theos hêmôn*) (*Eph.*) , « le Dieu Jésus-Christ » » (*theos Iêsous Christos*) (*Trall.* 7). On trouve cependant chez le Pasteur d'Herma des traces de subordinatianisme, une tendance à déclarer le Fils inférieur au Père.

3) Les Pères Apostoliques montrent aussi beaucoup d'intérêt pour l'humanité véritable du

Christ. L'insistance sur sa divinité avait poussé des théologiens et des membres de l'Eglise à mettre en doute son humanité véritable. C'est ce que l'on appelle le docétisme (du verbe grec « dokéô » qui signifie paraître). Cette doctrine enseigne que Jésus a « paru » comme un vrai homme, sans pour autant être véritablement homme. Elle se répandit surtout en Asie-Mineure au début du II^e siècle. Les Pères Apostoliques eurent à la combattre. On se souvient aussi de l'ancienne hérésie de Cérinthe, selon laquelle Dieu s'unit à l'homme Jésus au moment de son baptême et le quitta à nouveau au moment de sa passion et de sa mort. C'est une hérésie que, selon Irénée, l'apôtre Jean s'appliqua à combattre dans son évangile, la négation de l'incarnation véritable du Fils de Dieu, qui surgit sous une nouvelle forme dans le docétisme. C'est pourquoi les Pères Apostoliques insistent sur la réalité de l'incarnation. On peut lire dans l'*Epître de Barnabé*: "Comme pour anéantir la mort et prouver sa résurrection il devait se manifester dans la chair, il a enduré de souffrir" (V, 6). "S'il n'était pas venu dans la chair, comment les hommes auraient-ils pu sans mourir soutenir sa vue, alors que le ciel, oeuvre périssable qu'il a façonnée de ses mains, ils ne peuvent le regarder en face et soutenir ses rayons » (V, 10). C'est ce qui ressort aussi des prières eucharistiques de la *Didachè*, qui identifient Jésus, le Fils de David, au serviteur de l'Eternel (9: 2.3; 10: 2). Ignace confesse que le Christ est vrai Dieu, il tient aussi à l'appeler « l'homme parfait » (teleios anthrôpos) (*ad Smyrn.* 4, 2). Il affirme que Dieu apparut « en forme d'homme » (anthrôpinôs) (*ad Eph.* 19, 3). « Notre Seigneur est véritablement de la race de David selon la chair » (cf. Rm I: 3)¹! (*ad Smyrn.* I, I). « Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et non engendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie éternelle, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur » (*ad Eph.* 7, 2). On retrouve la même insistance chez Polycarpe: « Quiconque, en effet, ne confesse pas Jésus-Christ est venu dans la chair, est un antichrist" (cf. 1 Jn 4: 2.3), et celui qui ne confesse pas le témoignage de la croix est du diable! (*Epist. ad Phil.* 7, I). La polémique contre le docétisme est évidente dans un texte comme le suivant: « Tout cela, il l'a souffert pour nous, pour que soyons sauvés. Et il a véritablement souffert, comme aussi il s'est véritablement ressuscité, non pas, comme disent certains incrédules, qu'il n'ait souffert qu'en apparence... Pour moi, je sais et je crois que même après sa résurrection il était dans la chair... Après sa résurrection, Jésus mangeait avec eux comme un être de chair, étant cependant spirituellement uni à son Père » (*ad Smyrn.* 2 et 3).

4) Plus que tous les autres Pères Apostoliques, Ignace d'Antioche nous livre une christologie relativement élaborée, sans pour autant recourir à une terminologie dogmatique dont l'utilisation s'avérera nécessaire par la suite. On trouve même formulée chez lui à l'état embryonnaire la doctrine de la communication des attributs ou qualités Le 1^o genre de communication, dit « genus idiomaticum », affirme la communication aux concrets de la personne, c'est-à-dire aux noms qui désignent la personne tout entière, des qualités ou attributs des deux natures: « Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et non engendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur » (*ad Eph.* 7, 2).

LA THÉOLOGIE DES APOLOGÈTES

En Orient: *Quadratus, Aristide, Ariston, Méliton de Sardes, Claudius Apollinaris de Hiérapolis, Miltiade, le philosophe grec Justin Martyr, Tatien, Athénagoras, Théophile d'Antioche, Hermas, et finalement Origène.*

En Occident: *Tertullien, Minucius Felix, Irénée.*

1) Nous assistons avec les Apologètes¹ à l'emprise de la philosophie sur la théologie. Les Apologètes orientaux sont en général des érudits et des philosophes rompus à la pensée abstraite, tandis que leurs homologues occidentaux ont l'esprit plus pratique et plus juridique. Tandis que les premiers s'efforcent de « prouver » la vérité du christianisme et de montrer que la religion chrétienne est apte à combler les désirs intellectuels de l'homme, les seconds plaident, dans un climat de persécution, pour le droit à l'existence du christianisme. Ils démontrent l'excellence de sa morale et rendent attentif aux effets salutaires de cette religion sur la société.

2) Face aux païens de l'époque, les Apologètes prennent la défense de l'Ancien Testament, de son histoire, de ses lois, de ses doctrines et de ses prophéties. Face aux Juifs et aux païens, ils démontrent l'excellence du christianisme, sa supériorité sur toutes les autres religions, mais maltraitent souvent les textes par une interprétation allégorique et typologique. La doctrine chrétienne est conçue comme une philosophie utile et salutaire, parce que certaine, du fait qu'elle se fonde sur une révélation divine. Même les Apologètes qui, comme Tertullien, renoncent à justifier le christianisme en utilisant des arguments philosophiques parce qu'ils se méfient de la philosophie, ne peuvent s'empêcher d'établir un lien psychologique entre la nature humaine et la religion chrétienne, de démontrer la vérité de cette dernière à partir de ses effets moraux. Les miracles racontés par la Bible, l'expansion de l'Évangile malgré les persécutions, l'accomplissement des prophéties et d'autres données encore constituent autant de preuves par lesquelles ils s'efforcent de démontrer l'origine divine du christianisme. On fait même appel aux oracles sibyllins d'origine païenne pour montrer à la fois la parenté entre le christianisme et la philosophie de l'époque et la supériorité du christianisme sur cette dernière. Dans son *Apologie* dédiée à l'empereur Adrien, redécouverte au XIX^e siècle, Aristide prouve l'existence de Dieu à partir du monde et de l'ordre qui y règne. Ce Dieu est connu et adoré par des hommes de toutes les conditions, y compris les païens, mais seuls les chrétiens en ont une idée juste et lui rendent un culte digne de lui, comme le montre la supériorité morale de leur vie. Il faut donc cesser de les persécuter et se convertir à leur doctrine. De Justin Martyr nous connaissons essentiellement deux *Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon*. Dans ce dernier ouvrage, Justin dialogue avec un Juif nommé Tryphon et lui démontre tour à tour le côté périmé de l'ancienne alliance, la préexistence du Christ que les prophéties proclament Fils de Dieu et la vocation des païens au salut. Sa première *Apologie* est dédiée à l'empereur romain. Elle vise à disculper les chrétiens des crimes dont on les accuse et à démontrer l'infinie supériorité du christianisme sur toutes les religions païennes. Après avoir noté que

¹ Le mot « Apologètes » signifie « défenseurs ». Les Apologètes firent tout pour défendre le christianisme contre les attaques et accusations dont il était l'objet.

païens sont appelés à la foi chrétienne par les prophètes, Justin soutient que le paganisme et les philosophes païens en particulier, même le grand Platon, ont emprunté à la Bible et surtout aux prophètes ce qu'ils ont de meilleur. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre christianisme et paganisme. Le christianisme est même la forme la plus élevée de paganisme. Tout doit donc inciter le païen à l'adopter. Justin Martyr était un philosophe et ne s'en cachait pas. Il a utilisé les arguments des philosophies profanes dans son exposé de la religion chrétienne.

Si le grand philosophe Platon a cru en l'existence d'un Dieu suprême, panthéistes et stoïciens n'admettaient aucun principe transcendant au monde, rien qui soit supérieur au monde lui-même. Celui-ci se suffit parfaitement à lui-même; il trouve en lui-même la force qui le met en mouvement et la loi qui le conduit.

Ce principe immanent d'ordre et de vie est l'âme du monde, le « logos spermatikos », le « germe » d'où sort le monde et la force vitale qui l'anime. Cette doctrine fut acceptée par la suite par les disciples de Platon et combinée avec la foi en un Dieu suprême. Celui-ci a déposé dans les êtres particuliers, et surtout dans l'homme, des « logoi » c'est-à-dire des « germes » divins. Philon, philosophe néo-platonicien d'origine juive et monothéiste résolu, avait de Dieu une conception tellement transcendante, une idée si haute, qu'il en faisait pratiquement une abstraction, et du « logos » un intermédiaire nécessaire entre ce Dieu et le monde. Il est clair que ce « logos » ne peut être identifié au « « Logos »² de Jean, qui n'est autre que le Fils de Dieu incarné.

Justin Martyr reprit cette doctrine philosophique pour tendre la main aux païens dans l'hellénisme. Dieu, qui est le « Logos » parfait, a donné aux hommes le « logos spermatikos », en d'autres termes la raison et l'intelligence qui lui permettent de s'élever à une connaissance partielle et imparfaite, mais cependant très haute et utile du Logos parfait. C'est ce que montre l'activité des grands philosophes (Socrate, Platon, etc). Cette connaissance imparfaite et incomplète demande à être complétée par la connaissance de Dieu que possèdent les chrétiens et qu'ils doivent à la révélation divine dans les Ecritures. Le « logos spermatikos » permet une connaissance naturelle de Dieu, et cette connaissance naturelle de Dieu aide à parvenir, grâce à la révélation, à une connaissance surnaturelle et parfaite. Telle est la doctrine que Justin développe dans sa 2^o *Apologie*. Elle permet à Justin de faire appel au témoignage de la raison sur les vérités essentielles du christianisme (existence de Dieu, immortalité de l'âme, distinction entre le bien et le mal, jugement final, etc). Ce faisant, Justin prépara le chemin à Clément d'Alexandrie et à Origène et créa l'embryon d'une conception « sophique » du christianisme. Tatien dans son *Discours aux Grecs*, Athénagoras dans son *Apologie*, Théophile d'Antioche dans ses trois *Discours apologétiques* et Autolycus se livrèrent à des efforts semblables. Face aux attaques et aux railleries des païens, ces hommes ont voulu démontrer la vérité du christianisme, affirmant tous que Dieu peut être au moins partiellement connu par la raison, et que cette connaissance partielle demande à être complétée par celle que procure la révélation de Dieu dans la Bible.

3) Il est donc clair que la conception de Dieu propre aux Apologètes est un compromis entre la doctrine de Dieu de l'Ancien Testament (Ancien Testament auquel ils font constamment appel) et la notion de Dieu qui était celle de la philosophie stoïcienne et néo-platonicienne. Dieu ne peut pas entrer dans le temps et dans l'espace de ce monde. Il fait donc émaner de lui le Logos qui, tout en étant Dieu, lui est considéré comme subordonné (subordinationnisme). Ceci dit, la christologie des Apologètes est néotestamentaire dans ses grandes lignes, bien qu'ils insistent beaucoup plus sur la mission prophétique du Christ (Christ docteur de la nouvelle loi) que sur son ministère de rédempteur.

2 L'apôtre Jean appelle le Christ le « Logos », ce qui signifie littéralement la Parole, car il est celui par lequel Dieu s'est révélé (Jean 1, 1-14; Hébreux 1, 1.2).

4) Irénée et Tertullien sont parfois considérés comme les derniers Apologètes. Ils méritent cependant davantage le titre de controversistes, car ils s'en sont pris davantage aux erreurs et hérésies qui pénétraient l'Eglise chrétienne qu'au paganisme environnant. En raison de leur signification et de leur apport dans l'histoire des dogmes, nous leur consacrerons des paragraphes particuliers.

LA GNOSE

1) Le terme « gnose » recouvre un ensemble d'idées et de conceptions propres à l'histoire ancienne des religions, dont certaines ont plongé leurs racines dans les hérésies judaïques (Hégésippe), d'autres dans la philosophie grecque, les mystères et l'astrologie (Hippolyte). En fait, la gnose n'est pas un système unique, mais il en existe différents types aux origines diverses. Tous se démarquent des conceptions courantes à l'époque et veulent aider à réaliser rédemption, la véritable libération de l'homme, ce qui justifie l'appellation commune de "gnose" qui leur est donnée.

2) La Gnose n'est pas, comme on l'a cru souvent, un christianisme perverti et déformé (A. v. Harnack: « une hellénisation poussée du christianisme »), mais constitue une entité indépendante qui a su adopter et assimiler les influences les plus diverses, par exemple des influences orientales et iraniennes dans la Gnose préchrétienne.

3) Ces différents systèmes ont en commun 1) des spéculations concernant Dieu et l'univers, 2) une certaine conception de la situation de l'homme qui découle de ces spéculations, 3) une critique de la religion juive, 4) la rédemption par le Christ, 5) la réalisation de cette rédemption par la connaissance (c'est le sens du mot grec « gnôsis ») qui est source de salut, 6) la thèse selon laquelle les doctrines gnostiques ont pour origine des révélations, 7) l'affirmation que les gnostiques sont les membres de la vraie Eglise, de l'Eglise « pneumatique » ou spirituelle qui est détentrice de toute la révélation. On peut résumer ainsi l'idéologie propre à tous les systèmes gnostiques:

a) Le Moi de l'homme, ce qui constitue son être véritable ou son âme (ce que le grec appelle le « nous ») est exilé dans le monde, prisonnier du corps qui en est la tombe. L'homme est un élément de lumière, alors que le monde est le royaume des ténèbres. Le Moi de l'homme ne provient pas de ce monde, mais du royaume de la lumière qui surplombe ce monde de ténèbres.

b) Comment les choses en sont-elles arrivées là? C'est qu'à l'origine toute la lumière était dans le royaume de lumière et qu'en raison d'une défection dans le monde de la lumière, une partie de cette lumière se perdit, provoquant ainsi la naissance du monde qui est conçu comme une création des ténèbres. La lumière issue du royaume de lumière a trouvé son chemin en tant qu'âme (en grec le « nous ») dans le corps.

c) Seule la Gnose, la connaissance, peut délivrer le Moi de l'homme, la lumière, de sa prison corporelle. Mais cette Gnose ou connaissance, l'homme ne la détient pas. Elle doit lui être communiquée d'en haut, du royaume de la lumière. Cette Gnose libératrice est en un premier temps la prise de conscience de la captivité de l'âme. Elle consiste à

comprendre pourquoi l'âme est prisonnière, d'où lui vient cet emprisonnement. Enfin la Gnose confère à l'homme les moyens de faire remonter son âme dans le royaume de la lumière. Dans ce domaine, il existe de profondes analogies entre la Gnose et les religions de mystères ainsi que la magie.

4) La conception du monde qui est celle de la Gnose possède donc une structure dualiste qui relègue le monde environnant dans le royaume des ténèbres dont c'est la mission principale de la gnose de délivrer l'homme. L'éthique gnostique va du reniement ascétique au monde à un libertinisme sans frein.

5) On pense généralement que la Gnose a ses origines dans un syncrétisme religieux dont le berceau fut l'ancien empire babylonien. C'est là que naquit la religion mandéenne, qui résulta de la fusion d'éléments divers de provenance babylonienne et perse. Sa cosmogonie est proche de celle de la Gnose. Plus tard s'y ajoutèrent des éléments judaïques et chrétiens, et c'est ainsi que naquit la gnose proprement dite. Selon Justin Martyr (*Apol.* I, 26.46; *Dial c. Tryph.* 35) elle vit le jour en Samarie, sous l'impulsion de Simon le Magicien et de Ménandre. Simon, comme son nom de Simon le Magicien l'indique, pratiquait la magie en Samarie. Baptisé par l'évangéliste Philippe, il voulut recevoir de l'apôtre Pierre le pouvoir de conférer le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Il fut sévèrement réprimandé par l'apôtre (Act 8: 9-24) pour avoir voulu faire commerce de ce don. Il reprit la pratique de la magie, prétendant que Dieu se manifestait en lui. Il déclarait que les prophètes avaient été inspirés non pas par Dieu, mais par des anges qui avaient mal gouverné le monde. Il incitait ses fidèles à se libérer du joug de l'Ancien Testament. Nous trouvons dans la religion qu'il professait le syncrétisme, la spéculation sur les éons³ et le recours aux pratiques magiques qui caractérisent ce qui fut connu plus tard sous le nom de Gnose. Son disciple Ménandre lui succéda après qu'il fut mort à Rome. Simon n'étant plus là, Ménandre soutenait que Dieu s'était incarné en lui. Ces deux hommes exercèrent leur activité durant les années 40 à 90 de l'ère chrétienne.

6) Il faut distinguer de cette Gnose judaïque une Gnose chrétienne dont on trouve des traces dans certains écrits pseudépigraphes (évangile de Thomas, divers Actes apostoliques et différentes Apocalypses). Elle est combattue dans l'épître de Jude, la 2^e épître de Pierre et l'Apocalypse de Jean, et peut-être aussi dans les épîtres pastorales de Paul. Leurs adeptes sont des "pneumatiques", des gens animés par l'Esprit qui se présentent comme prophètes et prophétesses, exaltent la liberté chrétienne et donnent libre cours aux convoitises du cœur, autorisant l'impudicité et la participation aux festins dans les temples païens (Apoc 2: 6.14 s.20; Jude 2, 4,10-16.19; 2: 15.18 s). Ils renient le Seigneur Jésus et méprisent les anges. Le point principal de leur enseignement est la conviction qu'en possédant le Saint-Esprit on est délivré de toutes les ordonnances et lois.

7) Il semble aussi que les gnostiques aient nié la résurrection corporelle, affirmant que la résurrection a déjà eu lieu au moment de la conversion (1 Cor 15: 12). Sans doute Hyménée et Philète faisaient-ils partie de leur groupe (2 Ti 2: 18). C'est le reproche que fait Hippolyte à un certain Nicolas que les Pères de l'Eglise identifient au diacre Nicolas dont il est question dans Act 6: 5 et dont ils font le fondateur de la secte des Nicolaïtes active à Ephèse et Pergame (Apoc 2: 6.14.15). Il convient de mentionner Cérinthe dont il a déjà été question plus haut et qui apporta ses hérésies d'Alexandrie. Selon lui, le monde est mauvais. Il n'a donc pas pu être créé par Dieu lui-même, mais par un dieu inférieur appelé « démiurge ». D'autre part, il distingue entre le Christ Logos et l'homme Jésus, qui seul a souffert, le Christ Logos ne pouvant pas souffrir. L'apôtre Jean et les Pères Apostoliques (en particulier Polycarpe et Ignace) durent combattre les doctrines de cet homme. Parmi ceux qui systématisèrent l'enseignement de la Gnose et surent assurer sa pénétration l'Eglise chrétienne, il convient de mentionner en particulier Saturnil, Basilidès

3 Les éons sont des périodes bien distinctes dans l'histoire de l'univers.

et Valentin. Basilidès, par exemple, enseignait que du Dieu non engendré émane le "nous" (l'esprit), du « nous » le « logos » (la parole), du "logos" la "phronèsis" (l'intelligence) et de la « phronèsis » le "sophia" (la sagesse) et la "dunamis" (le puissance). La "sophia" et la "dunamis" donnèrent naissance aux puissances premières, aux principautés et aux anges. Ceux-ci créèrent le premier ciel; d'autres anges créèrent le second, et ainsi de suite jusqu'à la création des 365 cieux. Le dernier ciel, le nôtre, fut créé par des anges dont le chef est le Dieu des Juifs. Le Christ est le « primogenitus nous », le Dieu originel (à ne pas confondre avec le Dieu des Juifs). Il n'est pas mort, mais Simon de Cyrène fut crucifié à sa place, tandis qu'il remonta auprès du Père en se moquant de ses bourreaux. Le salut est réservé aux âmes, les corps étant périssables. Il consiste à être délivré des créateurs des mondes. Valentin représente un système gnostique analogue, quoique plus élaboré encore que celui de Basilidès⁴.

8) En quoi consiste la rédemption de l'homme? Le Christ est conçu comme Rédempteur. Il est venu de la sphère céleste, revêtu d'une apparence de corps humain. Lui-même n'a pas souffert et n'est pas mort sur la croix, mais ou bien il sortit de son corps avant sa passion, ou bien un autre mourut pour lui. Simon de Cyrène, par exemple. C'est pourquoi il ne rachète pas les hommes par sa mort, mais par sa connaissance. Sa croix devient un symbole qui relie le monde supérieur au monde inférieur. Le Christ céleste s'est uni au Jésus terrestre, pour mettre fin à l'ignorance des hommes. C'est ainsi qu'il a anéanti la mort. Être sauvé, c'est connaître Dieu, savoir comment le monde fut créé et comment il est préservé. Une telle connaissance délivre l'homme de l'emprise des sens.

9) Un certain nombre de rites sont institués pour cela; ce sont des dérivés du Baptême et de la Sainte Cène. C'est ainsi qu'il est question d'un triple baptême administré avec de l'huile et de l'eau: le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême d'Esprit. Les adeptes de la Gnose sont marqués d'un signe à l'oreille droite. La Sainte Cène donne lieu à un rite atroce qui consiste à bouillir avec des lentilles de la semence masculine et du sang menstruel et à consommer le tout, ou bien à manger un embryon humain assaisonné de poivre, cérémonies qui symbolisent la Pâque parfaite. En plus de ces mystères, on recourut à une foule d'incantations et de formules magiques pour agir sur les éons du monde supérieur et exorciser les possédés. L'interprétation allégorique des textes bibliques devait faire passer l'enseignement gnostique pour conforme à celui de l'Écriture Sainte, en particulier du Christ et des apôtres, et le rendre ainsi acceptable aux chrétiens. On recourut aussi à des révélations secrètes que le Christ aurait faites aux disciples entre sa résurrection et son ascension. Ces révélations particulières donnèrent naissance à une foule de pseudépigraphes, c'est-à-dire d'écrits faussement attribués à des apôtres (évangiles, actes des apôtres, apocalypses, etc). Telle était la religion qui tentait de supplanter le christianisme en se présentant comme supérieure à lui et seule capable d'apporter aux hommes une « gnôsis », c'est -à-dire une connaissance complète, et ainsi de les délivrer et de les sauver.

⁴ On trouvera sa description dans *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Reinhold Seeberg, I, p. 231 ss.

LA THÉOLOGIE DE MARCION

1) Né vers l'an 100 dans le Pont en Asie Mineure, Marcion fut excommunié par son propre père et répudié par Polycarpe comme le premier-né de Satan. Il se réfugia à Rome vers 139, mais y fut rejeté aussi par l'Eglise.

2) La théologie de Marcion offre beaucoup d'analogies avec la Gnose (conception de Dieu, christologie docète, ascèse). Par contre, il n'a pas de doctrine des éons et ne spéculé pas sur l'origine du péché. D'autre part, il ne fait pas appel à des révélations secrètes. Pour toutes ces raisons il est bon de ne pas le confondre avec les gnostiques. Il se voulait un théologien scripturaire, fidèle disciple de Paul, et s'était donné pour tâche de libérer l'Eglise de toute emprise de la Loi et de l'édifier sur l'Evangile seul. Le légalisme qui gagnait de plus en plus d'ampleur dans l'Eglise fut certainement au moins à l'origine de la réforme qu'il voulut mener à bien.

3) Marcion accuse l'Eglise de légalisme, de se laisser gouverner par la Loi. Il estime que seul l'Evangile a droit de cité en elle. La lecture de l'épître aux Galates le confirme dans cette conviction. Il place tous les apôtres au nombre des docteurs judaïsants contre lesquels s'élève l'apôtre Paul. L'Eglise a pris la fausse voie que Paul a reprochée à Pierre. « La séparation de la Loi et de l'Evangile est l'oeuvre propre et principale de Marcion » écrit Tertullien (I, 19; IV, 1.6)⁵. Confondant Loi et Ancien Testament, Evangile et Nouveau Testament, il rejette d'emblée tout l'Ancien Testament et tout ce qui lui paraît légaliste dans le Nouveau Testament. La Bible de Marcion est un évangile de Luc qu'il a débarrassé de tout légalisme et les épîtres de Paul qu'il a purifiées de la même façon. Dans ses *Antithèses* il oppose des affirmations de son N.T. purifié à celles de l'A.T. et montre en quoi elles sont incompatibles.

4) Ayant subi l'influence du gnostique syrien Kerdo, Marcion modifie sa doctrine de Dieu. Il existe selon lui deux Dieux: un Dieu imparfait, coléreux et sanguinaire, capable d'erreurs et de repentance, qui a créé le monde. Ce Dieu est dénué de toute grâce et responsable de la misère que connaissent les hommes. Il est l'auteur de l'A.T.. Le Messie qu'il a prédit n'est pas encore venu, car les prophéties ne se sont pas accomplies en Jésus de Nazareth. Face à ce mauvais Dieu, il en est un qui est parfait, bon et miséricordieux. Jésus en est la manifestation. C'est pourquoi il s'est dressé contre les lois du Dieu de l'A.T. Il a revêtu l'apparence d'un corps humain, et du fait qu'il s'est opposé au Dieu de l'A.T., ce dernier l'a fait crucifier. Il est descendu en enfer pour en délivrer non pas les croyants de l'ancienne alliance, mais les païens.

5) Marcion exigea de ses adeptes l'ascèse la plus sévère, et en particulier le célibat (Tertullien I, 29; Clément d'Alexandrie, *Stromata* III, 3). Les hommes sont appelés à se libérer du démiurge, c'est-à-dire du Dieu de l'A.T. et de ses oeuvres, mais la plupart d'entre eux périront. Il niait aussi la résurrection corporelle.

6) Chassé de l'Eglise, Marcion fonda des paroisses. Dès l'an 150, sa doctrine se répandit « dans toute l'humanité » (kata pan genos anthrôpôn), comme l'affirme Justin Martyr (*Apol.* 6). Certaines de ses paroisses ont survécu jusqu'au VI^e siècle. Son hérésie a été considérée par l'Eglise de l'époque comme la plus grave de toutes. Quoiqu'ils n'aient pas su discerner ce qu'il pouvait y avoir de vrai en elle ni comprendre ce qui motivait cet homme et ce qui était à l'origine de son action, les Pères de l'Eglise ont bien fait de lutter

⁵ « Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis ».

contre ses erreurs et de démontrer que Dieu est à la fois justice et miséricorde, Créateur et Rédempteur.

7) Ce fut le grand mérite d'Irénée et de Tertullien de combattre et de réfuter la Gnose sous toutes ses formes. Ce faisant, ils se dressèrent contre le « principe de connaissance (principium cognoscendi) c'est-à-dire la source et norme de doctrine postulée par les gnostiques qui fondaient leur enseignement sur des traditions qui n'étaient pas accessibles à tous, mais qu'on disait retransmises par les apôtres et leurs disciples. Irénée et Tertullien, ainsi que leurs disciples et épigones, soutinrent que seuls les écrits du N.T. constituaient la tradition apostolique qui est devenue source et norme de foi. Retransmise fidèlement par la succession apostolique (épiscopat monarchique), elle est l'unique « règle de foi » (regula fidei) de l'Eglise.

LA THÉOLOGIE D'IRÉNÉE

1) Irénée est sans conteste possible le plus éminent docteur de l'Eglise dans la 1^o moitié du second siècle. Il naquit probablement à Smyrne entre les années 115 et 125 de l'ère chrétienne. Disciple de Polycarpe, il enseigna un certain temps à Rome, puis devint presbytre à Lyon, à l'époque où l'empereur Marc-Aurèle sévit contre les chrétiens. Après le martyre de l'évêque Photin, il devint son successeur et consacra son ministère à répandre l'Evangile et à défendre le christianisme contre toutes les attaques de l'époque. Son traité *Adversus Haereses* (Contre les Hérétiques) est tout entier dirigé contre les gnostiques.

2) Irénée fut sans doute le premier à rédiger un traité théologique véritablement scripturaire. Il fait des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments la seule source et norme de sa théologie, et non pas un simple document de référence comme ce fut parfois le cas pour les Apologètes. Par ailleurs, il n'existe aucune différence entre l'autorité du N.T et celle de l'A.T. L'interprétation correcte de l'Ecriture exige une "règle fixe de foi"⁶ : c'est le symbole baptismal ou la foi chrétienne telle qu'elle est exprimée par ce symbole et confessée par l'Eglise tout entière (*adv. Haer.* I, 9,4). L'Eglise en est la gardienne: « En effet là où est l'Eglise est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là sont aussi l'Eglise et toute grâce »⁷. L'Eglise possède « le charisme certain de la vérité » (IV, 26,2). Le dernier critère de la vérité est l'enseignement de l'Eglise de Rome: « C'est en effet à cette Eglise, en vertu de sa primauté, que toute Eglise doit se conformer. C'est chez elle qu'a toujours été conservée la tradition qui vient des apôtres »⁸.

3) A la différence des Apologètes, Irénée ne recourt jamais à la philosophie. Il ne pouvait en être autrement, puisque toute son oeuvre est dirigée contre la Gnose.

4) Dieu est unique. Il a créé le monde, donné sa Loi et réalisé la rédemption de l'humanité. Irénée insiste sur l'unicité et l'unité de Dieu et condamne le dogme qui distingue entre le Dieu suprême et le démiurge de la Gnose. Irénée n'emploie pas le mot

6 En grec: « kanôn tês alêtheias aklînês ».

7 « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas » (*adv. Haer.* III, 24,1).

8 « Ad hanc enim Ecclesiam, per potentiorum (potiorum) principalitatem, necesse est omnem convenire !siam, in qua semper...conservata est ea quae est ab apostolis traditio » (III, 3,2) .

« Trinité », mais il est clair que pour lui ce Dieu existe en trois personnes. Il confesse la divinité du Christ et sa préexistence. Certaines de ses affirmations sont cependant de nature subordinatienne et considèrent le Fils comme étant dans son essence inférieur au Père.

5) Le principe de la christologie d'Irénée est la doctrine de la récapitulation, ce qu'en grec on appelle la « kephalaiôsis ». C'est un sujet que l'évêque de Lyon affectionne particulièrement: l'homme a librement péché en Adam, son chef. Ayant conclu plusieurs alliances avec lui, Dieu a envoyé le second Adam, son Fils Jésus, qui récapitule en lui l'humanité entière et la réconcilie avec Dieu. Irénée croit en l'union personnelle des natures. Ses affirmations christologiques sont conformes à la doctrine de la communication des idiomes: « La Parole incarnée de Dieu a été suspendue au bois »⁹. Il présente Jésus comme le révélateur, l'auteur de la quatrième et dernière alliance, après celles conclues avec Adam, Noé et Moïse). Christ est le rédempteur qui a expié les péchés de l'humanité par son obéissance active et passive, et le « déificateur » ou sanctificateur, qui nous rend semblables à Dieu en nous renouvelant à son image et en nous communiquant l'immortalité et l'incorruptibilité. Etant devenu homme et ayant connu les hauts et les bas de l'existence humaine, le Fils de Dieu est devenu le chef d'une humanité nouvelle. Bien qu'il connaisse la signification de sa mort sur la croix et qu'il en confesse le caractère rédempteur, Irénée fait de la sotériologie essentiellement une théologie de l'incarnation.

6) La vie nouvelle du chrétien commence avec son Baptême qui l'unit au Christ. L'Eucharistie est le don véritable du corps et du sang du Christ. Elle constitue un remède d'immortalité (en grec: pharmakeion athanasias).

7) Le rôle qu'Irénée assigne à la vierge Marie annonce un dogme qui deviendra officiel dans l'Eglise catholique. Il la fait participer à l'oeuvre de rédemption: « Le genre humain, voué à la mort par une vierge (Ève), a été sauvé par une autre vierge". Marie fut, "par son obéissance, pour Ève et pour toute l'humanité, cause de salut" (III, 22, 3,4).

8) L'eschatologie est la doctrine la plus faible d'Irénée. Elle est un mélange de vérités bibliques et de théories erronées, comme le millénialisme qu'il hérita en particulier de Papias et d'autres théologiens de la génération précédente.

LA THÉOLOGIE DE TERTULLIEN

Tertullien naquit à Carthage vers l'an 150. Formé à la littérature et la philosophie, il fut un avocat et un rhéteur distingué. C'est à l'âge adulte, entre 30 et 40 ans, qu'il se convertit au christianisme. Homme au caractère austère et à la plume acerbe, aux convictions fermes et au tempérament violent, il était hostile à toute sagesse de ce monde. Très différent en cela d'Origène, il eut cette phrase célèbre: "Qu'est-ce que le Christ a de commun avec Platon, Jérusalem avec Athènes?" Il rejoignit la secte des montanistes vers la fin de sa vie et mourut entre 220 et 240.

⁹ « Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum » (*adv. Haer.* V, 18,1)

1) Tertullien fut l'auteur d'un traité d'apologétique (*Apologeticum*), d'un *Témoignage de l'âme* (*De Testimonio Animae*), de divers pamphlets contre les gnostiques (*adv. Praxeam, de Resurrectione*) et d'ouvrages ascétiques sur la prière, la repentance, la patience, etc. Le grand événement de sa vie fut son adhésion au montanisme, un mouvement d'orientation charismatique. Pendant dix ans environ, son orthodoxie fut sans reproches. Il se dépensa sans compter pour défendre l'Eglise et son enseignement. Un zèle intempérant doublé d'illuminisme l'entraîna dans la secte de Montanus, dont le rigorisme correspondait à son caractère. Cependant il ne rompit définitivement avec l'Eglise qu'en 213 et employa ensuite son vigoureux talent à dénoncer les "psychiques", les chrétiens ordinaires, qu'il jugeait charnels et non régénérés parce qu'ils négligeaient les dons de l'Esprit. Par la suite, il devint un dissident de la secte et créa son propre parti à Carthage. Ses derniers adeptes furent ramenés à l'Eglise par St. Augustin.

2) Tertullien affiche une attitude très sceptique, voire hostile, à l'égard de la philosophie antique. Cependant, ayant dénoncé le caractère illégitime et injuste des mesures prises contre les chrétiens en Afrique du Nord et ayant disculpé les chrétiens des accusations qu'on proférait contre eux (infamies secrètes, infanticide, inceste, crimes publics et politiques), il affirme que toute âme droite peut connaître naturellement le Dieu des chrétiens: « Ô témoignage de l'âme chrétienne par nature »¹⁰.

3) Tertullien s'affranchit des rêveries platoniciennes de la migration de l'âme, mais reste en certains points tributaire de la doctrine stoïcienne, dont il partage par exemple une conception quelque peu grossière de la spiritualité de l'âme. Il croit en effet en une certaine corporalité de l'âme. Par ailleurs, il était un partisan convaincu du libre-arbitre de l'homme.

4) La contribution de Tertullien à l'histoire des dogmes de l'Eglise ancienne fut décisive en ce qui concerne la doctrine de la Trinité et la christologie. Il sut créer des formules exposant de façon adéquate l'enseignement de l'Ecriture sur ces deux points et éviter toute spéculation étrangère à l'Ecriture. Il développa sa théologie trinitaire dans son traité *adversus Praxeam*. Dieu est un pur esprit, et s'il arrive à Tertullien d'employer à son sujet le mot « corps » (*corpus*), c'est probablement, comme l'a noté St. Augustin, au sens de « substance » (*substantia*). Par ailleurs, Dieu est "unum" (adjectif neutre) et non "unus" (adjectif masculin). Ainsi, il distingue la "substantia divina" des "substantivae res" qu'il appelle généralement « personae » et parfois « species », « formae » ou « gradus ». Le subordinatianisme qu'on trouve dans certains textes concerne moins la nature proprement dite du Fils et de l'Esprit que l'origine ou le ministère de ces personnes. Sa christologie distingue les deux natures du Christ (*duae substantiae*) et leur union dans sa personne unique. Il rejette explicitement le docétisme. Citons une des ses affirmations christologiques: « Nous voyons un double état qui ne se confond pas, mais qui s'unit en une seule personne, Jésus Dieu et homme »¹¹. Par sa façon d'articuler la doctrine de la Trinité et la christologie, Tertullien annonce les déclarations de Nicée et de Chalcédoine.

5) Sa doctrine du péché originel qu'il appelle « vice d'origine » (*vitium originis*) a eu une grande influence sur la théologie occidentale, en particulier sur St. Augustin, quoiqu'il n'ait pas su en tirer toutes les conclusions. Il reste par exemple ouvert à la notion de libre-arbitre et affirme que l'homme, quand il accomplit la Loi, mérite un juste salaire, un « prix » (*pretium*) par lequel il devient créancier (*petitor*) vis-à-vis de Dieu qui se fait son débiteur (*debitor*). Par le péché, par contre, l'homme devient débiteur de Dieu qui a droit à une satisfaction (*satisfactio*), une compensation (*compensatio*), une pénitence qui est le prix auquel le pécheur répare son péché et devient digne du pardon (*de Poenitentia* 5,6,7; *de Oratione* I). Le pécheur est appelé à réparer ses fautes par l'« exhomologèse », une pénitence ecclésiastique réglée jusque dans ses moindres détails.

10 « O testimonium animae naturaliter christianae! » (*Apologeticum*, 28).

11 « Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum » (*adv. Praxeam*, 27).

6) Tertullien est le premier à appeler le Baptême un sacrement, quoiqu'il ne donne pas encore à ce terme le sens théologique strict qu'il aura par la suite. Il l'assimile au serment militaire, puis à un rite d'initiation pour les chrétiens. Le Baptême produit la grâce en même temps qu'il la signifie. Tertullien cependant il limite l'efficacité du Baptême aux péchés commis avant de le recevoir et il en fait un moyen par lequel est communiquée ce que plus tard on appellera la « grâce infuse » (*gratia infusa*) qui rend l'homme capable de vivre conformément à la volonté de Dieu.

7) Tertullien confesse la présence réelle dans l'Eucharistie et l'identité du pain consacré et du corps crucifié du Christ.

8) L'Eglise catholique regrette que Tertullien rejette le sacrement de l'ordre et fasse de tous les chrétiens des prêtres. Elle constate cependant qu'il ne s'est exprimé ainsi qu'après avoir adhéré au montanisme.

9) L'éthique chrétienne de Tertullien est fondée sur un idéal très élevé. Dans son *de Spectaculis*, il interdit aux chrétiens de participer à tous les spectacles quels qu'ils soient (cirque, stade, amphithéâtre). Dans le *de Cultu Feminarum* qui traite de la toilette des femmes, il part en guerre contre la coquetterie. Dans son *de Virginibus Velandis* il prescrit aux jeunes filles le port du voile. De nombreux titres (*de Oratione, de Patientia, de Jejunio, ad uxorem, Exhortatio Castitatis, de Pudicitia*) montrent combien il attache d'importance à une vie chrétienne exemplaire, au point qu'il en devient légaliste.

10) Parmi les doctrines et éléments de discipline montanistes professés par Tertullien, il convient de mentionner l'imminence de la parousie et le millénium, un règne de mille ans prévu avant la fin des temps, le règne du Paraclet (du grec « paraklêtos », consolateur) exercé à l'aide de révélations individuelles qui complètent celles de l'A.T. et du N.T.. Cet enseignement distingue entre les chrétiens « spirituels » (*peumatikoi*) et les chrétiens « psychiques » ou charnels. Il impose également le devoir de faire face aux persécutions avec une foi héroïque, l'interdiction du remariage, un rigorisme excessif dans le jeûne et d'autres pratiques. Il distingue enfin qu'il existe trois péchés irrémissibles, l'adultère, l'homicide et l'idolâtrie.

LA THÉOLOGIE DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

1) Clément d'Alexandrie (ca. 150-213) naquit de parents païens, probablement à Athènes, et fit ses études en Italie, en Syrie et en Palestine. Il se rendit en Egypte où il devint le chef de l'école alexandrine (Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 6). Celle-ci devint sous sa direction et celle de son élève Origène l'un des plus importants centres d'érudition chrétienne. Il affirmait que, de même que la Loi conduisit les Juifs à Dieu, la philosophie chrétienne lui amena les Grecs. Il est l'auteur de divers ouvrages, dont les *Hypotyposes* (notes sur des passages choisis de l'A.T. et du N.T.), le *Protreptique* (apologie du christianisme), le *Pédagogue* (traité de pédagogie chrétienne) et en particulier les *Stromates* (d'un terme grec qui désigne des tapisseries), mélange de textes divers (il y en a 7) où Clément expose sa pensée, sa doctrine et sa morale.

2) La théologie de Clément d'Alexandrie est une philosophie chrétienne destinée à réfuter la gnose. Il cherche chez les philosophes tout ce qui peut l'aider en cela. Son oeuvre est marquée d'une érudition prodigieuse. Il fut le premier à exposer avec quelque ampleur les rapports entre la philosophie et le christianisme, la raison et la foi. Clément donna ainsi une orientation définitive à l'école Alexandrie. Ecole de théologie scientifique sous la direction de l'évêque de la ville, elle eut pour premier chef Pantène. Alexandrie était le rendez-vous des philosophies les plus hétéroclites; le gnosticisme y était particulièrement vivace, d'où le rôle prédominant et la mission assignés à l'école alexandrine, qui aura un jour une rivale en l'école d'Antioche. A la gnose païenne, Clément oppose la vraie Gnose ou connaissance chrétienne qui se distingue de la simple foi par son perfectionnement, la spéculation théologique et la contemplation. Ce faisant, Clément surestime le rôle de la connaissance, au détriment de la foi et de la confiance.

3) Le christianisme a pour base la foi de l'Eglise telle qu'elle est préservée par ceux qui exercent en elle l'autorité. Sur cette base vient se greffer la connaissance supérieure de la gnose, qui conduit à la perception du salut et à la vision béatifique. Mais le théologien est aussi mu par l'amour de Dieu qui porte toute son existence. Par la prière il est en contact permanent avec le Seigneur et résiste à toute convoitise. Dieu est pour Clément l'Être insaisissable et absolument simple.

4) Le Logos est un avec le Père. Clément insiste sur les "opera ad extra indivisa", les oeuvres communes aux trois personnes de la Trinité et en même temps le prototype de toutes les créatures existant sur terre. On trouve chez ce théologien un certain docétisme; par exemple l'affirmation que le corps du Christ échappait aux nécessités naturelles de tout être vivant (manger et boire) et que son âme était exempte des mouvements des passions (en grec "apathès tèn psuchèn", *Strom* VI, 9). Il croit en la dualité des natures et l'unité de la personne et appelle Jésus l'Homme-Dieu (*Pédag.* III, 1). Mais il arrive aussi que Clément frise le modalisme, en assimilant le Logos et l'Esprit non à des personnes, mais à des forces divines qui agissent en communion avec les anges.

5) La rédemption a lieu de deux façons: par le sang (en grec "lutron", ce qui signifie rançon) et donc l'expiation des péchés (*Pédag.* III, 12) et par la pédagogie par laquelle le Fils de Dieu guérit et corrige les âmes, les menant ainsi à l'incorruptibilité. Jésus est « didaskalos », le Maître souverain qui agit à travers la Gnose. L'accent est mis sur cette pédagogie du Christ, au détriment de son oeuvre rédemptrice sur la croix. Il est du devoir du chrétien d'accepter la gnose, l'enseignement du Christ d'un coeur obéissant et de se rapprocher de Dieu par la connaissance et l'amour, doublés d'une vie ascétique.

6) Dieu met à la disposition de l'homme quatre moyens pour parvenir à cette fin: le Baptême appelé bain (loutron) ou illumination (phôtisma), la confirmation (sphragis tou Kuriou, le sceau du Seigneur), l'eucharistie (des spéculations (des spéculations mystiques et symboliques rendent la doctrine de l'Eucharistie de Clément assez floue), et enfin la pénitence.

LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE

Origène (185-254) est le plus illustre représentant de l'école alexandrine. Il chercha à réconcilier le christianisme et l'hellénisme¹², aidé en cela par son érudition prodigieuse, ses brillants talents, sa capacité de travail extraordinaire, son don de la spéculation et sa mystique personnelle. Né de parents chrétiens, il étudia chez Pantène et Clément et devint à 18 ans le chef de l'école catéchétique d'Alexandrie. Ordonné prêtre par les évêques de Césarée et de Jérusalem, il fut excommunié par Démétrius d'Alexandrie pour s'être mutilé lui-même. Il repartit pour Césarée où il ouvrit une école de théologie et se livra à une intense activité littéraire. Il fut torturé à mort en 254.

1) La théologie d'Origène est défigurée par sa philosophie. Il souleva donc une grande controverse autour de son nom. Son orthodoxie fut niée et rejetée par Methodius de Tyr. La controverse fit rage en particulier en Egypte, en Palestine et à Constantinople, et cela jusqu'au V^e siècle. Les moines d'Egypte étaient profondément divisés. Les uns suivaient Origène de façon aveugle, inconscients des erreurs du grand théologien, tandis que les autres, dirigés par Pachomius, condamnaient son mysticisme et son spiritualisme. De grands théologiens, comme Jérôme, Chrysostome, s'en prirent à lui, et le pape Anastasius obtint sa condamnation par un synode romain. D'autres hommes se dressèrent contre lui, tels que Epiphane de Salamis qui sillonna terres et mers pour purger l'Eglise du levain d'Origène, et Théophile d'Alexandrie. Le 5^e Concile Oecuménique de Constantinople condamna Origène comme hérétique en 553.

2) Origène, qui méritait son surnom d'Adamantius, ce qui signifie "homme d'acier", est l'auteur le plus fécond de l'Antiquité. Eusèbe a dénombré 2000 écrits issus de sa plume. Mentionnons les célèbres *Hexaples* (édition de la Bible en 6 colonnes: texte hébraïque en deux colonnes, en lettres hébraïques, puis en caractères grecs, puis 4 versions grecques: Aquila, Symmaque, LXX, Théodotion), les *Octaples* exégétiques: scolies (simples notes de philologie ou d'histoire), commentaires (interprétation scientifique du texte biblique) et homélies d'un genre plus populaire. Enfin, différents traités de théologie: le *peri Archôn* qui est une sorte de dogmatique, le *contra Celsum* où Origène s'en prend au gnostique Celse, et divers écrits ascétiques.

3) Origène est un mystique. Il évite le mot "gnose" si courant chez Clément, parce qu'il était devenu suspect. Mais il oriente son enseignement vers la préparation et l'utilisation des connaissances surnaturelles qui distinguent l'élite chrétienne de la foule. Celle-ci n'a que la foi sans la science, et sa foi est à cause de cela fragile, tandis que l'élite ajoute à la foi cette intelligence de Dieu qui fonde la science théologique.

4) En tant qu'exégète, Origène a développé des méthodes d'interprétation qui devinrent déterminantes pour l'Eglise ancienne et l'Eglise médiévale. Par analogie avec la trichotomie platonicienne selon laquelle l'homme est fait de trois éléments, un corps, une âme et un esprit, il distingue entre le sens somatique, le sens psychique et le sens pneumatique de l'Ecriture ou, si on préfère, entre le sens historico-grammatical, le sens moral et le sens allégorico-mystique. Chacun de ces sens correspond à une des trois catégories de chrétiens: les simples, les « progressants » et les parfaits. Origène soutient qu'on ne peut pas toujours s'en tenir au sens somatique, corporel ou grammatical, mais qu'il faut le dépasser par l'allégorie, en particulier dans l'interprétation des textes qui, de prime abord, n'ont guère d'importance (les généalogies de la Bible, par exemple), qui

12 L'hellénisme était la philosophie grecque de l'époque.

posent des problèmes moraux (histoire des patriarches) ou qui sont incompatibles avec la dignité de Dieu (anthropomorphismes, certains préceptes de la Loi). Il en va de même pour le N.T. qui contient bon nombre de récits et d'affirmations dont seuls les simples peuvent retenir le sens grammatical (par exemple la tentation du Christ, ou encore des textes comme Mt 5: 39; Luc 10:4; 1 Cor 7: 18). Même les récits de miracles exigent une interprétation allégorique. "La lettre tue, l'esprit vivifie!" Tel était principe herméneutique d'Origène. La méthode revenait finalement à attribuer à Dieu les doctrines les plus étranges et mettait la foi chrétienne en péril. Ce danger était d'autant plus grand qu'Origène, en vrai philosophe, ne se contentait pas de croire, mais raisonnait sa foi. Sa spéculation hardie ne corrigeait pas ce qu'il y avait d'excessif et d'arbitraire dans son exégèse allégorique.

5) Origène a défendu, tout comme les Apologètes grecs, une doctrine stricte de l'inspiration de l'Écriture. S'il s'est laissé influencer par la philosophie ambiante, convaincu qu'elle révélait des parcelles de vérité, il n'en a pas moins voulu être un théologien scripturaire, fondant toute sa théologie sur l'Écriture Sainte. Il est d'autant plus étonnant qu'il ait su la malmener à ce point par ses méthodes exégétiques, sa façon d'interpréter la Bible.

6) Dieu est pour Origène l'unité première, la source de tout ce qui est. Il demeure inaccessible à la pensée humaine et, à l'exception de sa toute-puissance, nous ne pouvons parler de lui que négativement ou de façon indirecte, en disant ce qu'il n'est pas.

7) Origène croit en la Trinité. Jésus est Fils de Dieu et Dieu par essence, bien qu'on doive l'appeler « theos » et non pas « ho theos », titre réservé au Père. Le Christ est de la même substance que le Père, et éternel: « Il n'y a pas d'instant où il n'aurait pas été »¹³. Et si le texte en question est authentique, Origène a été le premier à appeler le Christ « homoousios », de la même substance que le Père (*in Heb.*, P.G. 14, 1308). Il reconnaît aussi au Saint-Esprit tous les attributs divins (*peri Archôn*, 1-8). La doctrine trinitaire d'Origène présente cependant des faiblesses. Le vocabulaire utilisé est fluctuant: « ousia » désigne généralement la nature, mais « hypostasis » est tantôt synonyme d'« ousia », tantôt pris au sens de personne. Il emploie aussi à propos du Fils des termes extrêmement équivoques, comme « Dieu créé » (theos ktistos), « deuxième Dieu » (deuteros theos), montrant ainsi qu'il établit une hiérarchie entre les personnes de la Trinité. Origène est manifestement subordinatien. Seul le Père possède la plénitude de la divinité. Le Père seul est « autotheos », Dieu en lui-même « haplôs agathos », entièrement bon, tandis que le Fils est appelé « eikôn agathotêtos », image de la bonté. Cette hiérarchie n'est pas seulement métaphysique, mais aussi liturgique: certaines prières sont réservées au Père.

8) Origène croit en l'incarnation véritable du Logos qu'il appelle « Dieu homme » (theanthrôpos). L'union des deux natures est si intime qu'elle résulte dans une communication des attributs. Ainsi, Origène est le premier à appeler Marie « theotokos », né de Dieu.

9) Le Fils est Médiateur entre Dieu et le monde créé, et cela d'une double façon: Il est Médiateur en ce qui concerne le monde, car toutes choses ont été créées par lui, et Médiateur en ce qui concerne Dieu, car il rend possible la connaissance de Dieu chez les créatures.

10) A la suite de Clément d'Alexandrie, Origène rejette l'opinion courante de l'éternité de la matière. Par contre, il croit en une "creatio ab aeterno" des esprits ou la préexistence des âmes. Le monde que Dieu a créé par amour, parce qu'il aime et que son amour a

13 « Non erat quando non erat » (*Hom. in Rom.* 1, 5).

besoin d'un objet à aimer, est constitué d'un nombre incalculable d'êtres doués de raison qui participent d'une certaine façon à la nature divine. Ils sont doués de libre-arbitre et donc capables d'orienter et de diriger leur existence. Ils utilisent ce libre-arbitre pour se détourner de Dieu et se tourner vers le mal et le néant. A l'origine, ces êtres étaient raison ou « esprit divin ». Mais plus ils se détournent de Dieu, plus ils deviennent tièdes et mous. Ils se matérialisent plus ou moins selon leur degré d'éloignement. C'est ainsi que naissent les différentes sphères de ce monde, depuis le royaume des étoiles jusqu'au monde inférieur et infernal. Les âmes ne cessent de migrer d'une sphère à l'autre. Mais Dieu, animé par son amour, fait agir sa providence et éduque les êtres doués de libre-arbitre, de façon à les conduire au but qu'il leur a assigné, la réunion de toute chose dans son origine première.

11) Origène croit au péché originel et affirme la nécessité du Baptême pour les enfants. Cependant il n'est pas au clair sur la nature de ce péché. Parfois c'est une faute commise par les âmes quand elles étaient des esprits; souvent, c'est le fait pour l'âme d'être unie à un corps souillé hérité d'Adam.

12) Origène explique la rédemption par la théorie juridique d'un droit que Satan possède sur les hommes et de la rançon que pour cela le Christ doit lui verser (*in Matth. XVI, 8*); mais il parle aussi du sacrifice propitiatoire que le Christ a apporté à Dieu (*in Johan. XXVIII, 14*). Cette rédemption est universelle; elle ne s'applique pas seulement à l'humanité, mais à l'univers tout entier (*in Johan. I, 40*).

13) Origène est synergiste. Il n'y a pas de salut sans grâce. L'homme ne retrouve pas Dieu à l'aide de son seul libre-arbitre. Cependant, personne n'obtient la grâce sans son activité et ses efforts personnels. Tout dépend à la fois de Dieu et de l'homme. Les deux s'unissent dans l'acte bon jusqu'à ne former qu'un seul esprit: « Des deux doit naître un seul esprit »¹⁴.

14) Le péché est surtout remis par le Baptême. Pour les fautes commises par la suite, il existe aussi une guérison (*iasis*) qu'on obtient par le martyre, l'aumône, le pardon offert aux offenseurs, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu, et enfin la pénitence. Il convient de confesser péchés en secret, à l'évêque ou au prêtre, qui décide s'il y a lieu d'exiger une pénitence publique. Origène distingue entre les « crimes mortels » (*crimina mortalia*) qui exigent une pénitence publique et ne peuvent être pardonnés qu'une seule fois et les « culpabilités mortelles » (*culpae mortales*) qui font l'objet d'une pénitence privée et peuvent être remises plusieurs fois.

15) Il y a présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie, bien qu'Origène ait une conception allégorique de ce sacrement. D'autre part, l'Eucharistie constitue un sacrifice. Les autels chrétiens sont consacrés par le sang précieux du Christ (*pretioso sanguine Christi consecrari, in lib. Jesu Nave, h.II, 1, P.G. 12, 533*).

16) Toutes choses seront un jour réunies en Dieu. C'est la doctrine de l'apocatastase, du rétablissement de toutes choses (*apokatastasis pantôn*), ce qui est le but dernier de l'incarnation du Christ. Celui-ci s'est uni à une âme qui, à la différence des autres, ne s'est jamais détournée de Dieu. Sa communion parfaite avec la volonté divine assure l'unité de la personne Dieu-Homme, et en union avec le Logos cette âme parvient à une déification parfaite. L'âme du Christ a été entièrement dématérialisée par la résurrection, et l'humanité du Christ finit par se dissoudre dans sa divinité.

17) Tel est le chemin sur lequel tous les êtres doués de raison parviennent à la rédemption. Les chrétiens sont des hommes dont les âmes s'appliquent à aimer Dieu de la

¹⁴ "Du obus unus effici debeat intellectus" (*peri Archôn III, 1,22*)

même façon que l'âme de leur Maître Jésus. Ils sont remplis de la puissance du Logos et progressent au-devant de la même déification et dématérialisation. Ainsi, le Christ entraîne à sa suite une foule de "christs" au ciel.

LA THÉOLOGIE DE CYPRIEN

1) Cyprien naquit environ en l'an 200. Il se convertit au christianisme à l'âge de 45 ans et devint, trois ans plus tard, évêque de Carthage, par acclamation populaire. Persécuté, il dut prendre la fuite et fut décapité sous le règne de l'empereur Valérien, en 258. Il est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages, parmi lesquels le *de Unitate Ecclesiae*, *de Lapsis*, *ad Demetria*, *ad Donatum*, *Testimonia ad Quirinum*, *de Habitu virginum*, *de oratione dominica*, *de Mortalitate*, *de Opere et eleemosynis*, *de Bono patientiae*, *ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. Il a légué aussi une abondante correspondance.

2) Par son ecclésiologie, Cyprien a influencé jusqu'à ce jour la doctrine de l'Eglise catholique (cf. la Constitution *De Eccl. Vaticanum II*). A témoin, cette phrase célèbre: « Personne ne peut avoir Dieu pour Père s'il n'a pas l'Eglise pour mère ».

3) L'unité et la catholicité de l'Eglise se fondent d'une part sur la primauté de l'évêque de Rome, successeur de l'apôtre Pierre. Et cette primauté n'est pas seulement honorifique. Rome est l'« Eglise principale d'où a jailli l'unité du sacerdoce » (*Epist.* 59).

4) Mais l'unité de l'Eglise se fonde aussi sur le collège épiscopal, sur l'ensemble des évêques successeurs des apôtres (*successio apostolica*): « C'est là qu'à travers les époques et en vertu de la succession, l'ordination des évêques et le fondement de l'Eglise ont leur origine, de telle sorte que l'Eglise est établie sur les évêques ». « Tout acte de l'Eglise est gouverné par ses chefs »¹⁵. Comme chaque évêque représente l'Eglise dans son diocèse, le collège épiscopal représente l'Eglise catholique.

5) Selon Cyprien, il n'y a pas de salut en dehors de cette Eglise dirigée par ses évêques: « *Salus extra Ecclesiam non est* ». Seul l'évêque a le pouvoir d'exercer le ministère des clés, d'administrer la Sainte Cène et d'apporter le sacrifice de la messe. Le Baptême, quant à lui, ne peut être administré valablement que dans l'Eglise catholique dont il est la propriété.

6) La pénitence permet à ceux qui ont péché après leur Baptême de trouver le pardon. Elle comprend la confession, y compris celle des péchés intérieurs et secrets¹⁶, la satisfaction par les expiations volontaires du pénitent et la réconciliation par un acte du ministère sacerdotal, c'est-à-dire l'absolution conférée par imposition des mains et qui ne se donne qu'après la satisfaction.

7) Cyprien est un théologien au tempérament moraliste. Il ramène tous les devoirs du chrétien à la recherche des trois vertus appelées vertus théologiques: la foi, l'espérance et

¹⁵ "Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur". "Omnis actus ecclesiae per eosdem prepositos gubernetur".

¹⁶ Cyprien appelait la confession "exomologèse", un terme que Tertullien appliquait à la satisfaction.

la charité. Il insiste sur la nécessité de la prière, veille à la sainteté des vierges à qui il trace un programme de vie parfaite, fait l'éloge de la patience et, avant de mourir lui-même dans la persécution, se fait le théologien du martyr, exhortant les chrétiens persécutés à la persévérance et la fidélité.

LE MONARCHIANISME

1) La fin du II^e siècle voit surgir une grave erreur dans la christologie, ce qu'on appelle le monarchianisme dont le souci fut de préserver l'unité et la monarchie, c'est-à-dire la souveraineté de Dieu. On distingue entre monarchianisme dynamique et monarchianisme modaliste.

2) Le monarchianisme dynamique soutient que Jésus était un simple homme, quoique né de façon miraculeuse de la vierge Marie, à qui Dieu a communiqué sa puissance (en grec « *dunamis* ») au moment du Baptême et qu'il a adopté comme son Fils, pour en faire le Rédempteur du monde. C'est ce qu'on appelle l'adoptianisme. Les premiers défenseurs de cette hérésie furent les aloges en Asie Mineure, qui niaient que Jésus était le Logos et rejetaient pour cette raison les écrits de Jean¹⁷. Puis vinrent les théodotiens, adeptes de Théodot, un tanneur byzantin excommunié à Rome par le pape Victor. Ses disciples Asclépiodot et Théodot II tentèrent de fonder leur propre Eglise à Rome. Il faut mentionner aussi les artémonites, partisans d'Artémon qu'avait excommuniés Zéphyrin pour avoir soutenu que le monarchianisme dynamique représentait la doctrine authentique des apôtres et que la foi en la divinité du Christ était un reste de paganisme.

3) Le plus ardent défenseur du monarchianisme dynamique fut Paul de Samosate, évêque d'Antioche de 260 à 268, qui concevait le Fils comme la puissance ou l'attribut du Père venu habiter en l'homme Jésus de Nazareth, d'où la communion de savoir et de volonté entre le Père et le Fils. La sagesse divine habite en Jésus comme la raison dans l'homme. C'est pourquoi, Jésus n'est pas Dieu, mais il est « en Dieu ». L'unité qui existe entre le Père et le Fils est la rencontre de la volonté divine du Père et de la volonté humaine de Jésus. En se laissant constamment pénétrer par l'Esprit de Dieu, Jésus est parvenu à l'unité de volonté avec lui et fut ainsi doté de pouvoirs (en grec "*dunamis*") divins, entre autre de l'aptitude à racheter le monde. Paul de Samosate est donc unitaire. Trois synodes se tinrent à Antioche pour débattre de la question. Au cours du III^e siècle, le presbytre Malchion le convainquit d'hérésie.

4) Le monarchianisme modaliste, appelé encore patripassianisme (théorie selon laquelle le Père aurait souffert ensemble avec son Fils sur la croix), affirme que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des modes (en latin "*modi*") d'apparition du Dieu unique. Dans le Fils de Dieu agonisant sur la croix c'est donc la divinité tout entière, y compris le Père, qui souffre et meurt. Praxeas d'Asie Mineure avait répandu cette hérésie à Rome, d'où elle pénétra en Afrique. C'est contre lui que Tertullien avait dirigé son traité *adversus Praxeam*. Noetus de Smyrne (III^e siècle) passe pour être le père de cette fausse doctrine. Hippolyte de Rome (ca. 160-231) définit ainsi sa doctrine: Noetus de Smyrne « dit que le Christ est le Père et que le Père lui-même a été engendré, qu'il a souffert et qu'il est

17 Cf. Epiphane, *Haer.* 51.

mort »¹⁸. Plusieurs papes, Victor, Zéphyrin, Calixte (217-222) furent victimes de cette erreur. Sabellius la reprit à son compte et en fut le défenseur le plus ardent. Soucieux de défendre l'unité de Dieu, il l'appelait « Fils-Père » (huiopatôr). Père, Fils et Esprit ne sont que des façons différentes de désigner l'unique Dieu, « trois termes pour désigner une seule personne »¹⁹. On utilisa l'image du soleil qui constitue une seule hypostase, une seule entité, mais qui se manifeste de trois façons différentes: par sa forme, sa lumière et sa chaleur. Ces trois formes de révélation en sont en même temps des stades différents: Dieu se manifeste comme Fils, puis comme Esprit. Le Christ fut envoyé du ciel comme un rayon de lumière; il racheta le monde et remonta au ciel. Puis vint le Saint-Esprit pour éclairer les hommes. Sabellius, à la différence de ses prédécesseurs, déclarait que Dieu n'est pas simultanément Père, Fils et Saint-Esprit, mais qu'il revêt ces trois modes d'existence successivement dans le temps. Il conçoit le monarchianisme modaliste comme étant de nature économique. Il répond selon lui à une économie, c'est-à-dire une dispensation voulue par Dieu.

5) Cette hérésie eut un certain succès à Rome et trouva même des adeptes parmi les papes. Ceux qui la combattirent furent accusés de dithéisme ou trithéisme (foi en deux ou en trois dieux). Le succès fut tel qu'il s'en fallut de peu que le monarchianisme ne soit officiellement approuvé par l'Eglise. Hippolyte eut beaucoup de mal à le combattre. Il s'éteignit cependant assez rapidement.

6) Novatien (III^e siècle) qui fut à l'origine d'un schisme parce qu'il était convaincu que si Dieu pardonne aux apostats repentants, il ne faut pas cependant les réadmettre à la Sainte-Cène, s'appliqua à combattre le monarchianisme. Il affirma la divinité essentielle la divinité essentielle du Fils (divina substantia). Il concevait cependant l'union des deux natures du Christ comme une simple juxtaposition sans interpénétration, de sorte que l'homme Jésus seul mourut sur la croix et que le Logos se réunit à nouveau à lui après la résurrection: « Ce qui est mort en Christ, ce n'est pas Dieu, mais l'homme. Ainsi la divinité en Christ n'est pas morte, mais c'est seulement la substance de sa chair qui s'est éteinte »²⁰.

7) On le voit, les Pères latins de l'époque n'ont pas de christologie bien développée et cohérente. Ils tâtonnent et recourent à des formulations qui manquent de précision et de rigueur et sont parfois entachées de graves erreurs.

LA CONTROVERSE ARIENNE

1) La controverse suscitée par Arius concerne la définition du rapport qui relie le Fils au Père à l'intérieur de la Trinité. Elle opposa Arius, presbytre à Alexandrie, à l'évêque de cette ville (311-326). Arius fut, avec Eusèbe de Nicomédie, évêque de Constantinople, élève de Lucien qui subit le martyre en 312. Lucien avait fondé sa doctrine de la Trinité et

18 "Ephè ton Christon In einai ton patera kai auton ton patera gegennèsthai kai peponthenai kai "hnèkenai" (Hippolyte, *Ref. contra Noetum*, 1)

19 "... en mia hupostasei treis onomasiai".

20 "Non illud in Christo mortuum est quod Deus est, illud in illo mortuum est quod homo est. Quid enim si divinitas in Christo moritur, sed carnis solius substantia extinguitur" (Novatien, *de Trinitate*, 25).

sa christologie sur Paul de Samosate, donc sur le monarchianisme dynamique, et sur Origène qui avait appelé le Christ « deuxième Dieu » (deuteros theos). Arius (256-336) reprit l'erreur de Lucien d'Antioche et déchira l'Eglise pendant plusieurs dizaines d'années. Nous possédons de lui quelques fragments d'un ouvrage intitulé *Thalie*, une lettre adressée à Eusèbe de Nicomédie, une autre destinée à l'évêque d'Alexandrie, et la profession de foi qu'il soumit à l'empereur Constantin. Dieu est pour lui une « monade » abstraite, le seul à ne pas avoir été engendré (agennètos). Il est éternel, immuable, sans égal, séparé du monde par un abîme infranchissable, et ne peut communiquer sa substance à personne. Tout ce qui est en dehors de lui est créé "ex nihilo", à partir de rien. Ce Dieu lointain ne pouvait pas directement créer le monde. On ressent dans cette thèse l'influence de la philosophie grecque. Pour franchir l'abîme existant entre la matière et lui, il créa tout d'abord, avant les temps, un être intermédiaire. C'est le Fils de Dieu, le Logos, la plus grande de toutes les créatures, une créature parfaite. En son temps, cet être parfait assumait un corps humain, mais pas d'âme humaine. Il racheta les hommes en leur montrant comment, en tant qu'êtres moralement libres, ils pouvaient comme lui choisir entre le bien et le mal. Si le Logos est antérieur au monde, il n'est pas éternel: « Dieu n'a pas toujours été Père, mais il fut un temps où il existait seul et n'était pas encore Père. Ensuite il est devenu Père. Le Fils n'a pas toujours existé... La Parole de Dieu a été faite à partir de rien, et il fut un temps où elle n'existait pas. Elle n'existait pas avant de devenir, mais elle est le commencement de la création »²¹. Le Logos n'est donc pas substantiellement Dieu. S'il est appelé Dieu ou Fils de Dieu, c'est parce qu'il est en possession de la grâce, comme tout homme en possession de la grâce peut être appelé fils de Dieu: « Quoiqu'il soit appelé Dieu, il n'est pas Dieu véritable. Il l'est en vertu de la grâce. Comme tous les autres, il n'est Dieu que par son titre »²². Arius ne peut pas accepter l'homousie du Christ, son identité d'essence ou de nature avec le Père et le Saint-Esprit, car elle est selon lui incompatible avec son caractère de créature (ktisma).

2) Arius trouva de nombreux adeptes en Egypte, Palestine et Syrie, en particulier parmi les évêques. L'un des plus ardents défenseurs de son hérésie fut Eusèbe de Nicomédie. Son évêque, Alexandre d'Alexandrie, fut le premier à se dresser contre lui. Il convoqua un concile à Alexandrie (320) qui déposa l'hérétique et certains de ses partisans. Sans succès, car Arius continua de propager sa doctrine. Athanase (ca. 296-373) fut son adversaire le plus acharné. C'est à lui que l'Eglise doit sa victoire sur l'arianisme, bien qu'elle l'en ait mal récompensé (Athanase fut excommunié plusieurs fois). Athanase soutenait dans sa lutte contre Arius que le Christ était « sagesse et parole du Père » (tou patros kai sophia kai logos) non pas « en vertu d'une participation à la grâce divine » (metochè charitos), mais parce qu'il est « la sagesse même, la parole même, la puissance même du Père »²³. Le Logos est donc Dieu lui-même, de la même essence que le Père. Il s'est incarné pour rendre l'immortalité à l'humanité déchue. Eusèbe de Césarée se jeta lui aussi dans la bataille. Pour lui, le Logos est « Dieu de Dieu » (theos ek theou) et « deuxième » (deuteros, *Praep.* XI, 14, 1.3). Il est « Dieu engendré » (theos gennètos), « Fils parfait et unique né » (huios teleios kai monogenès), « reflet de la lumière éternelle » (apaugasma phòtos aidiou, *Dem.* IV, 3, 1.4). Il devint homme sans changer de substance (ou metaballôn tèn ousian). Tout en vivant parmi les hommes pendant son séjour terrestre, il était chez le Père, remplissant toutes choses. Eusèbe de Césarée est cependant, comme son maître Origène et comme l'évêque Alexandre d'Alexandrie, subordinatien. Il considère le Fils comme inférieur au Père.

3) Arius avait séjourné deux ans en Asie, propageant son hérésie avec Eusèbe de

²¹ « Ouk aei ho theos patèr èn, all'èn hote ho theos monos èn kai ou pô patèr èn, husteron de epigegone patèr. Ouk aei èn ho huioi..., autos ho tou theou logos ex ouk ontôn gegone kai èn pote ouk èn, kai ouk èn prin genètai, all' archèn tou ktizesthai esche kai autos » (in Athanase, *Orationes adversus Arianos*, I, 5).

²² « Ei de kai legetai theos, alla metochè charitos, hôsper kai hoi al loi pantès, houtôs kai autos onomati monon theos » (in Athanase, op.cit. I, 6).

²³ « all' autosophia, autologos, autodunamis idia tou patros » (*Contra Gentes*, 46.47).

Nicomédie. Un synode de Bithynie avait pris parti pour lui. La controverse avait pris ainsi une ampleur sans précédent. L'empereur Constantin, ayant vaincu son rival Licinius en 323 et s'étant retiré à Nicomédie, réalisa le danger qui menaçait l'Eglise, après avoir pensé tout d'abord qu'il ne s'agissait que d'une querelle de mots que les évêques et théologiens devaient régler entre eux. Il chargea donc son conseiller religieux, l'évêque Ossius (ou Hosius) de Cordoue d'une lettre pour l'Eglise d'Alexandrie, dans laquelle il s'en prit aux deux partis, celui d'Arius et celui d'Athanase, les accusant d'intransigeance. Il les exhortait à se réconcilier. Arrivé à Alexandrie, Ossius se rendit compte que l'évêque Alexandre était pur du reproche de sabellianisme qu'on lui faisait. Il s'entendit avec lui pour reconnaître qu'il était légitime de considérer le Fils comme étant de la même substance (homoousios) que le Père. De retour auprès de l'empereur, il sut le convaincre que l'arianisme était bel et bien une hérésie dont il fallait libérer l'Eglise. Constantin convoqua donc un concile oecuménique à Nicée, en 325.

4) Le Concile de Nicée réunit environ 300 évêques, venus presque tous de l'Orient. L'Espagne était représentée par Ossius, et Rome par deux presbytres. Trois partis étaient en présence: les ariens (dont Eusèbe de Nicomédie), les origénistes représentés par Eusèbe de Césarée, et les partisans de l'évêque d'Alexandrie dont le porte-parole fut Athanase. Les ariens y firent figure d'accusés. Ils durent présenter une profession de foi au concile. Eusèbe de Nicomédie s'en chargea. Elle suscita des protestations unanimes et fut déchirée. Eusèbe de Césarée présenta alors un texte au nom de son parti, qui voulait transiger entre les ariens et les alexandrins. Cette confession avait l'avantage pour les ariens de pouvoir abriter leurs erreurs derrière les mots employés. Elle disait: « Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ, Parole de Dieu, Dieu né de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique né, premier-né de toute la création, par qui toutes choses ont été faites. Pour notre salut il s'est incarné et a vécu parmi les hommes. Il a souffert, il est ressuscité le troisième jour et il est remonté auprès du Père. Il reviendra à nouveau dans la gloire pour juger les vivants et les morts »²⁴. L'empereur se déclara d'accord avec ce texte, à condition qu'on y insère le mot "homoousios" (de la même substance). Il prit ainsi parti pour les orthodoxes qui voulaient qu'on affirme non seulement l'identité, mais aussi l'unité d'essence du Père et du Fils, ce que les Latins appelaient l'« eadem numero essentia seu substantia », de la même essence ou substance par le nombre. Le Fils était de la sorte déclaré « consubstantiel » au Père). Il s'agissait de constituer un rempart contre l'idée que le Fils aurait été une créature de Dieu. Les partisans d'Origène étaient hostiles à l'insertion du mot "homoousios" dans leur texte, mais ils s'inclinèrent quand ils constatèrent que c'était le souhait de l'empereur lui-même. On apporta donc au texte les modifications suivantes: 1) On corrigea "logon tou theou" en "huion tou theou", « Parole de Dieu » en « Fils de Dieu ». 2) On ajouta les termes « seul engendré du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père » (gennèthenta ek patros monogenè, tout'estin ek tès ousias tou patros):3) A "theon" on ajouta l'adjectif "alèthinos". Le Christ est Dieu véritable. 4) On apporta des précisions nécessaires face à l'arianisme: « engendré et non fait » (gennèthenta ou poièthenta), « de la même substance que le Père » (homoousion tō patri). 5) Au "sarkòthenta" (incarné) on ajouta "katelthonta" (descendu) et "enanthròpèsanta" (fait homme). Ce dernier terme devait sans doute affirmer l'humanité entière et véritable du Christ. On se souvient en effet que, selon les ariens, Jésus n'avait pas d'âme humaine. 6) Enfin on ajouta un paragraphe qui condamnait officiellement l'hérésie arienne.

5) Voici donc la traduction du texte original du Concile de Nicée: « Nous croyons... en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père de toute éternité, Dieu né de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, qui n'a pas été fait mais engendré, qui est de même substance que le Père et par qui toutes choses ont été faites. Pour nous,

24 "Pisteuomen... eis hena kurion Iêsoun Christon, ton tou theou logon, theon ek theou, phôs ek phôtos, zôen ek zôês, huion monogenè, prôtotokon pasês tès ktisëôs; di hou kai egeneto panta; ton dia tèn hêmeteran sôtêrian sarkòthenta kai en anhròpôis politeusamenon kai pathonta kai anastanta tē tritē hēmera kai anelthonta pros ton patera kai hēxonta palin en doxē krinai zōntas kai nekrous".

hommes, et pour notre salut, il est descendu des cieux, s'est incarné par le Saint-Esprit en la vierge Marie et a été fait homme. Il a aussi été crucifié sous Ponce Pilate, il a souffert et a été enseveli. Il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, il est monté au ciel et siège à la droite du Père. Il reviendra plein de gloire pour juger les vivants et les morts et son règne n'aura point de fin ». La formulation du 3^e Article concernant le Saint-Esprit aura lieu au Concile de Constantinople de 381. C'est pourquoi on parle tantôt du Credo de Nicée tantôt du Credo de Nicée-Constantinople.

Ce texte du concile était en fait un symbole baptismal de Césarée présenté par Eusèbe de Césarée, revu et complété par quelques formules provenant de la formulation occidentale de la doctrine de la Trinité (Tertullien, Novatien).

6) La christologie d'Athanase se résume en une seule phrase: En Jésus-Christ, Dieu est entré dans l'humanité! Elle en impose moins par son niveau dogmatique et scientifique que par la foi triomphante qui s'y manifeste. Elle plonge ses racines dans la rédemption. C'est parce que Jésus est Dieu et que ce Dieu s'est incarné qu'il a pu réaliser la rédemption des hommes. Athanase ne s'en tient pas à une formule immuable et définitive. Il appelle le Christ tour à tour « identique » (homoios), « identique en toutes choses » (homoios kata panta), « identique selon l'essence » (homoios kat'ousian), et il faut attendre le milieu du IV^e siècle pour le voir utiliser le concept « le même par l'essence » ou « consubstantiel » (homoousios) adopté à Nicée. Si le Christ est Dieu - et il l'est, sinon il n'aurait pas pu sauver l'humanité -, il ne possède rien de créaturel et ne fait en aucune façon partie du monde créé. Dieu est pour Athanase une unité, une "monas". C'est pourquoi, étant Dieu, le Christ n'est pas de ce monde créé. Par contre, il est entièrement un avec le Père. Il est « engendré du Père » (gennèma tou patros), « de l'essence du Père » (ex ousias tou patros). Rien de ce qui fait partie de ce monde n'est Dieu. La Triade tout entière est un seul Dieu » (holè trias heis theos estin). Enfin, Athanase ne fait pas encore de différence entre « essence » ou « substance » (ousia) et « personne » (hupostasis). Ce sont pour lui des synonymes, car il s'intéresse davantage à l'unité au sein de la Trinité qu'à ce qui différencie les trois personnes de cette Trinité. Ce n'est que par la suite qu'on en arrivera à distinguer entre "ousia" et "hupostasis".

7) Eusèbe de Nicomédie rentra bientôt en faveur auprès de l'empereur et sut regrouper un nombre considérable d'évêques en Syrie et en Asie Mineure qui dénoncèrent dans le terme "homoousios" l'erreur sabellienne ou modaliste. Il obtint la réhabilitation d'Arius peu après 330, l'exil d'Athanase qui fut décrété par le concile arien de Tyr en 335, et celui d'Eustathe d'Antioche (330) et de Marcel d'Ancyre, démis de leur fonctions au concile arien de Constantinople (336). Les successeurs de Constantin, Constance (Orient) et Constant (Occident) tergiversèrent. Constant était favorable aux orthodoxes, tandis que Constance se laissa gagner par les eusébiens, partisans d'Eusèbe de Nicomédie. Les exilés qui avaient pu rentrer chez eux durent repartir en exil. Après le règne de Constant (337-350), Constance, d'abord empereur de l'Orient (337-361), réunifia l'Orient et l'Occident (350-361). Les ariens reprirent le dessus et poussèrent l'empereur à détourner d'Athanase l'Occident. Constance s'y employa aux conciles d'Arles (353) et de Milan (355) et exila les récalcitrants. Les ariens se divisèrent en trois groupes, suivant leurs tendances, et captèrent tour à tour les faveurs de Constance. Quand son successeur Constance II (361-381) monta sur le trône, une réaction nicéenne se produisit immédiatement. En Orient, elle fut un peu plus lente qu'en Occident. Elle fut consolidée par Athanase rentré d'exil et par les « Cappadociens » dont nous parlons ci-dessous.

8) Parmi les théologiens qui ont marqué cette époque, il faut mentionner Marcel d'Ancyre (mort en 374 ou 375). C'était un adversaire farouche des ariens, mais sa doctrine n'en est pas pour autant entièrement scripturaire. Il assimila le Logos à un esprit immanent en Dieu qui, lorsque les temps furent accomplis, vint sur Marie et devint chair. Le Logos lui-

même n'est pas Fils de Dieu, Roi ou Christ. Le jour où le Christ remettra toutes choses entre les mains de son Père, il se résorbera à nouveau en Dieu, sans que Marcel d'Ancyre puisse dire ce que deviendra son corps. Cette doctrine fut reprise par Photin de Sirmium. Eusèbe de Césarée s'en prit à elle, et Photin fut condamné à Milan en 344 ou 345 et excommunié. Plusieurs partis se constituèrent parmi les ariens, comme nous l'avons dit. L'un d'eux, farouchement hostile à l'« homoousios », forgea le concept de « homoiousios ». Ce terme n'affirme pas l'identité de substance, mais une simple similitude de substance. Telle était la doctrine de Basile d'Ancyre, successeur de Marcel d'Ancyre, et de Cyrille de Jérusalem, auteur de *Catéchèses* rédigées dès avant 350 qui exposent cette doctrine. Par sa génération, le Christ a part à la « divinité paternelle » (theotès patrikè) par laquelle il est un avec le Père, parce qu'il fait ce que veut le Père et accomplit les mêmes oeuvres que lui. Il n'est donc pas identique au Père, mais semblable à lui, « semblable en toutes choses au Père » (homoios kata panta tô patri) (*Catech.* 4, 7). D'autres ariens n'acceptèrent jamais cette doctrine, parmi lesquels Ateius de Syrie (mort en 367) et Eunomius de Cyzique (mort après 390) qui constituèrent un autre parti, celui des anomiens. Ils rejetaient à la fois l'homoousie et l'homoiousie, en faveur de la thèse: « Le Fils est en toutes choses différent du Père » (kata panta anomoios ho huios tô patri) (Synode d'Antioche, 361). Jésus ressemble au Père dont il est l'image et le reflet, non pas par la substance, mais par la volonté et l'activité. Les anomiens parvinrent à faire condamner les homoousiens et les homoiousiens au 3^o Synode de Sirmium, en 357. Mais l'empereur prit parti pour les homoiousiens, dont la doctrine lui paraissait pouvoir réconcilier les antagonistes. Le 4^o Synode de Sirmium en fut chargé. On y confessa: « Nous disons que le Fils est semblable au Père en toutes choses (homoion tô Patri kata panta), comme le déclarent et l'enseignent les Saintes Ecritures ».

9) Hilaire de Poitiers, exilé au Moyen-Orient en 356, fut pris de sympathie pour l'homoiousianisme. Il tenta de jeter un pont entre l'Orient et l'Occident à l'aide de son traité *de Synodis*. C'est un compromis entre l' "homoousie" et l' "homoiousie", ou une réinterprétation de l'homoousie qui doit pouvoir, selon lui, coexister dans l'Eglise à côté de l'homoiousie.

LA THÉOLOGIE DES CAPPADOCIENS

1) Il appartient aux Cappadociens de triompher finalement de l'homoiousianisme. C'est ainsi qu'on appelle Basile le Grand (330-379), son frère Grégoire de Nysse (ca. 335-394), et Grégoire de Nazianze (ca. 320-390). Nous pouvons encore ajouter à ce trio Amphiloque d'Icone. Ces théologiens sortirent la christologie de l'impasse dans laquelle elle avait abouti, faute de disposer de termes nécessaires pour distinguer entre l'essence ou substance et l'être individuel ou la personne. Tout en insistant sur l'homoousie du Fils et l'unité de la triade, ils s'appliquèrent à distinguer Père, Fils et Saint-Esprit au sein de la Trinité.

2) Les Cappadociens distinguèrent clairement entre l'« ousie » (ousia) et la l'« hypostase » (hupostasis, appelée encore prosôpon). L'ousie est la substance commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tandis que l'hypostase sert à identifier leur existence individuelle, c'est-à-dire leur personne. Basile-le-Grand écrit: "L'hypostase est la désignation particulière de l'être de chacun". Il y a donc trois hypostases divines, mais

une seule ousie ou substance divine. Chacune a ses particularités propres, son caractère (idion, idiazon, idiotès ou idiôma). « Ainsi la particularité du Père est de ne pas être engendré (idion de patros men hè agenèsia), celle du Fils d'avoir été engendré (huiou de hè gennèsis) et celle de l'Esprit d'être envoyé » Il faut distinguer les trois hypostases divines de la même façon que par exemple les trois apôtres Pierre, Paul et Barnabas.

3) Les Cappadociens surpassent donc les homoiousiens par la clarté avec laquelle ils affirment l'unité d'essence ou de substance, et Athanase par la netteté et la fermeté avec lesquelles ils définissent le caractère hypostatique, l'existence individuelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Leur formulation doctrinale s'inscrit exactement dans la lignée du Concile de Nicée, en y apportant une précision terminologique dont les controverses passées avaient révélé la nécessité.

4) L'affirmation que les trois hypostases possèdent la même « divinité » (theotès) et participent à la même énergie ou puissance (energeia, dunamis) divine évite de tomber dans le subordinatianisme. A ce que les trois personnes ont de commun s'ajoute ce qu'elles ont de particulier. C'est l'unité dans la trinité.

5) En mai 381 s'ouvrit le Concile de Constantinople. Il fut présidé par Grégoire de Nazianze, devenu évêque de cette ville. Grâce à l'influence des Cappadociens, la confession de foi de Nicée (325) y fut solennellement renouvelée. Ce n'était pas vraiment un concile oecuménique, car seul l'Orient y était représenté par 150 évêques orthodoxes et 36 évêques macédoniens. Ces derniers quittèrent du reste l'assemblée, en claquant la porte. En entérinant le symbole de Nicée, le concile condamna explicitement l'erreur des eunomiens ou anomiens, des ariens ou eudoxiens, des semi-ariens ou pneumatomaques, des sabelliens, des marcellins (disciples de Marcel d'Ancyre), des photiniens et des apollinaristes. La négation de l'identité d'essence des trois personnes de la Trinité était condamnée sans appel. Vu le caractère non oecuménique du Concile de Constantinople, un deuxième concile se réunit dans cette ville l'année suivante (382), en même temps qu'un synode fut convoqué à Rome. De part et d'autre, l'Eglise Orientale et l'Eglise Occidentale adoptèrent le texte de Nicée et l'approbation qu'il avait reçue l'année précédente à Constantinople. Avec les modifications que l'on sait de la part de l'Eglise Occidentale et qui allaient préparer peu à peu le schisme²⁵. Sous sa forme définitive, le Symbole de Nicée/Constantinople devint une confession baptismale qui supplanta petit à petit le Symbole Apostolique.

6) Le *Quicumque*²⁶, appelé encore Symbole d'Athanase, ne fait que reproduire la christologie de Nicée/Constantinople. On y ressent nettement l'influence de Saint Augustin. En voici la partie du texte qui concerne la christologie et la Trinité:

« La foi catholique vénère un Dieu unique dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes ni séparer la substance. Différentes sont les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, mais la divinité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint est unique, ainsi que la gloire égale et la majesté coéternelle. Tel le Père, tels sont aussi le Fils et le Saint-Esprit..., et cependant ils ne sont pas trois éternels, mais un seul éternel, comme ils ne sont pas trois incréés ou trois infinis, mais un seul incréé et un seul infini..., non pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu et l'Esprit Saint est Dieu, et cependant il n'y a pas trois Dieux, mais un seul Dieu... De même, la foi chrétienne nous contraint de confesser que chaque personne en particulier est Dieu ou Seigneur, comme la religion catholique nous interdit de dire qu'il y a trois Dieux ou Seigneurs. Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par qui que ce soit. C'est

25 Il s'agit notamment de l'introduction de la formule « Filioque » qui signifie « et du Fils » et affirme que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, une affirmation dont l'Eglise Orientale ne voulait pas.

26 Mot latin qui signifie « quiconque ». C'est par ce mot que commence cette autre confession de foi.

par le Père seul que le Fils a été non pas fait ou créé, mais engendré. L'Esprit Saint n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il procède d'eux... Et dans cette Trinité il n'y a pas d'antérieur ni de postérieur, ni de plus ni de moins, mais toutes les trois personnes sont coéternelles et égales, de telle sorte qu'en toutes choses, comme cela a été dit plus haut, l'unité doit être vénérée dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. Que celui donc qui veut être sauvé souscrive à cette confession de la Trinité! »²⁷.

LA CHRISTOLOGIE D'APOLLINAIRE DE LAODICÉE

1) Apollinaire naquit vers 310 à Laodicée, un port syrien au sud d'Antioche. Il fit de solides études de philosophie et de littérature et eut Aristote pour maître à penser. Il combattit les ariens et prit le parti des orthodoxes. En 360 ou 361, il monta sur le siège épiscopal de Laodicée. L'Ecole d'Antioche, connue pour sa façon littérale d'interpréter la Bible, portait l'accent sur l'humanité de Jésus dont elle soulignait la perfection. Elle le faisait parfois en des termes tels que l'unité personnelle en était compromise et qu'il semblait impossible que l'homme parfait qu'était Jésus fût en même temps Dieu. Ce dualisme excessif conduisait par une voie détournée à l'arianisme. C'est pourquoi Apollinaire le combattit. Pour maintenir l'unité personnelle en Jésus-Christ, et donc pour défendre son homoousie, il affirma que le Christ n'avait pas d'âme humaine, que le Logos divin en tenait lieu.

2) A ses débuts, alors qu'il pensait encore de façon dichotomique²⁸, Apollinaire concevait le Logos comme étant l'esprit, (pneuma) de la personne du Christ, et l'humanité comme étant son corps. Plus tard, quand il eut adopté la trichotomie platonicienne, il fit du Logos l'intelligence (en grec, le "nous") et de l'humanité l'âme et le corps (en grec, la "psuchè" et le "sôma") du Fils de Dieu devenu homme. Vers 375 il fut dénoncé à Rome par son disciple Vitalis, prêtre d'Antioche. Rompant ouvertement avec l'Eglise, Apollinaire consacra plusieurs évêques. Il fut immédiatement pris à partie, par les plus ardents nicéens, ses anciens amis (Epiphane, Basile), condamné et déposé avec ses partisans par le pape Damase au synode romain de 377, puis en 379 à Antioche, et enfin au Concile de Constantinople en 381. Apollinaire avait exposé sa doctrine peu après 376 dans un grand ouvrage intitulé *Démonstration de l'incarnation divine en la ressemblance de l'homme*, dont il subsiste de nombreux extraits dans la vigoureuse réfutation qu'en fit Grégoire de Nysse vers 380.

27 « Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneramus, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti, sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus Sanctus... et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus..., non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus Sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est Deus. ..Sicut singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens... Et in hac trinitate Inihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat » (§ 3-26) .

28 La dichotomie affirme que l'homme est fait d'une âme et d'un corps. La trichotomie, qu'il est fait d'une âme, d'un esprit et d'un corps.

LA CHRISTOLOGIE DES ÉCOLES D'ALEXANDRIE ET D'ANTIOCHE

1) L'Ecole d'Alexandrie avait été fondée au III^e siècle par Clément d'Alexandrie et Origène, à qui avaient succédé Denys, Théognoste et Prierius. Ses représentants au siècle suivant furent Didyme l'Aveugle, Athanase et les Cappadociens, ces derniers étant à la fois les plus brillants et les plus sages des disciples d'Origène. Les méthodes herméneutiques de cette école sont connues par l'oeuvre d'Origène. Elle était marquée d'autre part par le mysticisme et la philosophie platonicienne. On y confesse résolument l'identité substantielle du Christ avec son Père (homoousie), en insistant essentiellement sur l'unité de Dieu, au détriment de la trinité des personnes, d'où le reproche de sabellianisme qu'on lui a fait. La divinité du Christ relègue dans l'ombre son humanité véritable. Au siècle suivant, l'Eglise devra combattre le monophysisme qui jaillira de cette école.

2) L'Ecole d'Antioche, après une période d'éclat (360-430) où elle produisit de grands maîtres tels que Flavien, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et surtout Jean Chrysostome, entrera dans une phase de décadence à la suite du discrédit que le nestorianisme jettera sur elle. C'est surtout en exégèse qu'elle s'oppose à l'Ecole d'Alexandrie. Hostile à l'interprétation allégorique de l'Écriture, elle soutient que tout texte biblique a un "sensus literalis" voulu par le Saint-Esprit, que ce soit le sens littéral ou le sens figuré. Mais le sens d'un texte est toujours unique et c'est lui qu'il s'agit de retenir. Désireuse de mettre un frein aux fantaisies que pouvait provoquer l'herméneutique de l'Ecole d'Alexandrie, l'Ecole d'Antioche versa dans un littéralisme qui avait tendance à faire de la Bible un écrit profane où on ne sentait plus le souffle de l'Esprit. D'autre part, le mysticisme des Alexandrins fait place à un moralisme fortement pélagien. C'est le cas en particulier de Théodore de Mopsueste. L'aristotélisme qu'on y cultive penche aussi vers un certain rationalisme. Dans la doctrine de la Trinité, on insiste à Antioche sur la distinction entre les trois personnes qu'on appelle hypostases. Or le terme grec "hypostasis" signifie étymologiquement "substance", ce qui subsiste en soi-même. De là, il n'y a qu'un pas pour affirmer que les trois personnes de la Trinité diffèrent par la substance. C'est ce qui explique l'opposition des Antiochiens au terme "homoousios". En christologie, l'accent est mis sur l'humanité véritable du Christ qu'on ne veut pas voir mutilée par l'affirmation de sa divinité.

3) Il est ainsi aisé de constater que les Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche représentent deux christologies différentes, dont chacune tente de résoudre à sa façon le mystère de l'incarnation.

4) La christologie alexandrine est enracinée dans la théologie d'Athanase, selon laquelle la divinité et l'humanité sont unies sans mélange en la personne du Christ, de telle sorte cependant que tout ce qu'a fait et subi Jésus est la manifestation de sa personne unique, sans qu'on puisse attribuer ses faits et gestes tour à tour à l'une ou l'autre de ses deux natures. Cyrille d'Alexandrie pousse la christologie alexandrine à son extrême limite, en soulignant encore plus qu'Athanase l'unité de personne du Christ incarné. Le Logos a, selon lui, revêtu la nature humaine comme un habit, et un échange des attributs a lieu entre les deux natures, si bien qu'il ne faut plus parler des deux natures du Christ, mais d'une seule, d'un "prosôpon" ou d'une "hypostasis" unique. De cette doctrine au monophysisme, il n'y a qu'un pas qui sera vite franchi.

5) La christologie antiochienne, au contraire, souligne l'indépendance de chacune des deux natures. Sa démarche n'est pas la spéculation, mais une approche exégétique et

historique, si bien que l'image du Christ que donnent les évangiles synoptiques est décisive pour elle. Elle donne de l'importance au développement humain de Jésus et substitue à l'unité de nature henôsis phusikè) des Alexandrins une union relativement vague du Fils de Dieu et du Fils de David, union indissoluble en soi, mais due uniquement à l'unité de volonté du Christ incarné. Un texte de Théodore de Mopsueste est significatif à ce sujet: « L'unité de la personne est reconnue en ce que cette personne accomplit toutes choses par elle, et cette unité provient de l'inhabitation qui est conforme à la bonne volonté »²⁹. Le grand danger de la christologie antiochienne consiste à vouloir définir l'indépendance des deux natures au point qu'il en résulte deux personnes et que l'union hypostatique est brisée.

6) La christologie occidentale dont la paternité revient à Tertullien, suit la ligne d'Athanase et des Cappadociens, mais de façon indépendante: elle confesse l'unité de la personne du Christ, tout en distinguant les deux natures. Elle se situe ainsi à mi-chemin entre les formulations alexandrines et antiochiennes. Tertullien par exemple s'exprime ainsi: « Nous voyons une double condition. Il n'y a pas de confusion, mais conjonction des deux en une seule personne, Jésus Dieu et homme, de telle sorte que les particularités de la substance sont sauvegardées »³⁰. De son côté Augustin écrit: « La Parole a été faite chair parce qu'une personne unique est Parole et homme ». « Cette unité de la personne du Christ Jésus, notre Seigneur, est faite de deux natures, la divine et l'humaine »³¹.

LA CONTROVERSE NESTORIENNE

1) Nestorius, un moine antiochien devenu évêque de Constantinople en 428, poussa la christologie antiochienne à ses limites extrêmes. Il souleva ainsi une controverse qui fit rage de 428 à 433. Constantinople était à l'époque, avec Alexandrie, la plus importante métropole ecclésiastique de l'Orient. D'autre part, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Rome constituaient les quatre grands patriarcats de l'Eglise impériale. Pour bien comprendre la controverse, il convient de ne pas perdre de vue les rivalités qui les opposaient entre eux.

2) Nestorius, qui s'élevait contre le culte naissant de Marie, l'appelait « christotokos », « celle qui a enfanté le Christ ». Il n'acceptait de l'appeler « theotokos », « celle qui a enfanté Dieu », comme le faisait la piété monacale et populaire de l'époque, que dans la mesure où Marie donna naissance à un homme auquel le Logos s'était uni. Une distinction antiochienne trop stricte des deux natures du Christ lutte ici contre une mariologie naissante. Origène avait déjà discuté de la légitimité de l'emploi d'une telle formule. Alexandre d'Alexandrie l'utilisait, et son emploi devint de plus en plus fréquent chez les Pères postnicéens. "Theotokos" voulait seulement confesser que l'homme auquel Marie avait donné naissance était Dieu même. La formule déplaisait à Nestorius. Il ne concevait pas le Christ comme un "psilos anthrôpos", un simple homme, mais maintenait la réalité

29 « Cognosci autem personae unitatem eo, quod omnia per eam perfecit, quae unitas facta est ex inhabitatione, quae est secundum bonam voluntatem »

30 « Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum, in una persona, Deum et hominem Jesum, et adeo salva est utriusque proprietas substantiae ».

31 « Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et homo ». « Hanc unitatem personae Christi Jesu Domini nostri sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana ».

des deux natures. Il le fait cependant en dissociant les attributs respectifs de l'une et de l'autre, niant toute interpénétration. Les deux natures sont unies « dans l'union d'un seul être » (eis henos prosôpou sunapheia) (*Epist.* 5, p. 176), en quoi la nature humaine du Christ est le simple instrument du Logos. Elle est l'« inseparable instrumentum divinitatis » (Or. 8, p. 247). Le « theos logos » est uni à l'« organon theotètos » auquel Marie a donné naissance (Or. 9, p. 252). Chacune des deux natures conserve ses propriétés, de telle sorte que seule la nature humaine naît, souffre, meurt et ressuscite (Or. 8, p. 247; 10, p. 266 ss; *Epist.* 5, p. 179) .

3) Cyrille d'Alexandrie, ferme partisan de la christologie alexandrine, est jeté dans la bataille par les adversaires de Nestorius. Il n'en demande pas plus, car il désire frapper la christologie antiochienne et en même temps vise à humilier les patriarchats de Constantinople et d'Antioche qui rivalisent avec celui d'Alexandrie. Encouragé par les bonnes relations qui existent entre Rome et Alexandrie, il fit de Célestin I, évêque de Rome, son allié. En même temps, il dénonça Nestorius comme hérétique à la cour de l'empereur à Constantinople. Il lui reprochait d'enseigner un double Christ, un Christ divin et un Christ humain, portant ainsi un coup fatal à son oeuvre rédemptrice.

Si Jésus est mort simplement un homme, sans que sa nature divine participe à son sacrifice, il n'a pas racheté l'humanité. Il importe à Cyrille, et on le comprend, que Jésus soit mort « comme Dieu incarné » (hôs theos en sarki), et non pas « comme homme » (hôs anthrôpos). D'autre part, en vertu de l'union hypostatique ou personnelle des deux natures en Christ, Marie peut parfaitement être appelée "theotokos", "mèter theou", mère de Dieu, chose que Nestorius ne concevait que par voie de métonymie. Ce faisant, Cyrille affirmait que l'union personnelle s'était faite sans mélange, ni confusion, ni changement des deux natures. Aucune des deux ne fut transformée dans l'autre. Et cependant il parle d'une « union de la nature » (henôsis phusikè), de « l'unique nature du Dieu Logos devenue chair » (mia phusis tou theou logou sesarkômenè). Chaque nature demeure ce qu'elle est, et pourtant les deux constituent une nature unique, comme l'homme est une nature tout en ayant un corps et une âme, corps et âme restant ce qu'ils sont. Cyrille, et c'est là le paradoxe, tout en maintenant que les deux natures se sont unies sans mélange ni transformation, s'est approprié le monophysisme (une seule nature en Christ) d'Apollinaire. Il est monophysite, au moins dans la terminologie, mais il utilise des formules duophysites (deux natures en Christ), de sorte que les monophysites aussi bien que les duophysites de la génération suivante croiront pouvoir faire appel à lui.

4) A un synode d'Alexandrie en 430, Cyrille envoya une lettre à Nestorius dans laquelle il condamnait 12 de ses propositions³². A quoi Nestorius répondit avec 12 contre-anathématismes.

5) L'Eglise était divisée en deux camps. L'empereur convoqua donc un synode à Ephèse en 431 pour résoudre la controverse. Les 159 évêques présents, répartis en deux camps, siégèrent séparément et s'excommunièrent mutuellement. Jean d'Antioche ouvrit alors le Concile d'Ephèse proprement dit (27 Juin 431). Cyrille fut destitué et ses partisans excommuniés. C'est alors seulement que parurent les légats de Rome, qui obtinrent la disgrâce de Nestorius et la réhabilitation de Cyrille et de son compagnon Memnon. Les Antiochiens, qui s'étaient entre-temps distancés de Nestorius en raison de sa condamnation, et les Alexandrins souscrivirent à un document d'union que les deux partis pouvaient interpréter chacun à sa façon. Ceux qui étaient restés fidèles à Nestorius se réfugièrent en Perse où ils fondèrent leur propre Eglise. Le document d'union confessait entre autre: « En effet, il y a eu union des deux natures. C'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. En nous représentant cette unité sans confusion, nous confessons que la sainte vierge a donné naissance à Dieu, puisque la

32 Cf. le *Catalogue de Témoignages* dans le Livre de Concorde.

Parole qui est Dieu est devenue chair et homme »³³. Le Christ était déclaré « consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité »³⁴.

6) La controverse n'en était pas pour autant résolue. Théodoret (ca. 386-457) reprenait les formulations de Nestorius, qui attribuaient la croissance, les souffrances et la mort du Christ à sa seule nature humaine. En Occident, Hilaire (mort en 366) aboutissait au même résultat par un chemin différent, en utilisant le schéma christologique de Tertullien. Sa doctrine frisait le docétisme. Il affirmait que seul le corps du Christ avait souffert, que Jésus éprouvait la faim, la soif et la fatigue non pas en tant que besoins réels de son être, mais par habitude humaine. La controverse rebondit donc sous une nouvelle forme.

LA CONTROVERSE EUTYCHIENNE

1) Une nouvelle phase de la controverse opposa l'archimandrite Eutychès de Constantinople, défenseur inconditionnel de la christologie alexandrine, à son évêque Flavien de Constantinople, partisan de la christologie d'Antioche. Eutychès accusa ceux qui avaient signé la formule d'Ephèse de nestorianisme, enseignant que le Christ, vrai homme avant son incarnation, vit sa nature humaine absorbée par la nature divine quand il devint chair: « Je confesse que notre Seigneur avait deux natures avant l'union, mais depuis cette union je confesse qu'il n'en a plus qu'une »³⁵.

2) On convoqua donc en 449 le fameux « Synode des brigands » à Ephèse où Flavien obtint l'excommunication d'Eutychès. Celui-ci demanda au nouveau patriarche d'Alexandrie, Dioscure, et au pape Léon I de lui venir en aide. Dioscure obtint du synode d'Ephèse une nouvelle condamnation de Nestorius et d'Arius. L'anathème fut prononcé sur tous ceux qui enseignaient que le Christ est composé depuis son incarnation de deux natures. Quant au Pape Léon, il rédigea une *Epistula dogmatica* qui ne fut même pas lue devant les évêques. Cette lettre confessait que Jésus, vrai Dieu et vrai homme, était né de Marie « tout en préservant sa virginité » (*salva virginitate*, c. 1.4), et que l'union personnelle préservait les propriétés respectives de chacune des deux natures: « Tout en sauvegardant les propriétés de chaque nature et substance, lors de l'union en une seule personne, l'humilité a été assimilée par la majesté »³⁶. L'exinanition ou abaissement du Christ n'est pas une absence de puissance (*defectio potestatis*). Jésus accomplit dans l'unité de sa personne ce qui est particulier à chacune de ses natures: « Chaque forme en effet accomplit en communion avec l'autre ce qui lui est propre, la Parole accomplissant ce qui est propre à la Parole et la chair ce qui est propre à la chair »³⁷. Dans ses sermons, Léon se sert du reste de termes analogues: « Chaque nature subsiste dans l'autre » (*utraque alteri natura inest*) (*Serm.* 54, 2). « Chaque nature est mêlée à l'autre » (*altera natura alteri miscetur*) (*Serm.* 23, 1). En vertu de l'union hypostatique, l'Écriture peut dire que le Fils de l'homme est descendu du ciel (Jn 3: 13), que le Fils de Dieu a été crucifié et enterré (1 Cor 2: 8). La lettre de Léon traite aussi d'impie la confession d'Eutychès, selon laquelle le Christ n'avait qu'une nature après l'incarnation. Cet excellent texte de Léon ne

33 « Duo gar phuseôn henôsis gegone: dio hena Christon, hena huion, hena kurion homologoumen. Kata tautên tèn tês asugchutou henôseôs ennoian homologoumen tèn hagianparthenon theotokon, dia to ton theon logon sarkôthênai kai enanthrôpêsai ».

34 « homoousios tô patri... kata tèn theotêta kai homoousios hêmîn kata tèn anthrôpotêta ».

35 « Homologeô ek duo phuseôn gegenêsthai ton kurion hêmôn pro tês henôseôs, meta de tèn henôsin mian phusin homologeô ».

36 « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas ».

37 « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est ».

fait que reproduire la christologie de l'Occident (Tertullien, Augustin).

3) Trois légats du pape demandèrent au Synode d'Ephèse que l'épître dogmatique de Léon soit acceptée comme exprimant la foi catholique. Cependant le synode était dominé par Dioscure d'Alexandrie et ses partisans. Il décida qu'on n'irait pas au-delà des formulations de Nicée (325) et d'Ephèse (431). Eutychès fut donc réhabilité, et Flavien, Théodoret de Kyrrhos et d'autres Antiochiens excommuniés. Dioscure se sentait en cela soutenu par l'empereur Théodose II. Léon rejeta les décisions du Synode d'Ephèse qu'il qualifia de Synode de brigands.

4) Théodose II mourut. Sa soeur Pulcheria épousa le général Marcia et l'éleva à la dignité de corégent. Le couple se lia avec l'évêque de Rome pour briser l'influence de Dioscure. Là dessus, Léon demanda la convocation d'un synode en occident. Celui-ci fut convoqué non pas en occident, mais à Chalcédoine, près de Constantinople, en 451. Le pape voulut le présider par l'entremise de ses légats et maintint que la controverse christologique avait été résolue par son épître dogmatique à Flavien.

5) Le synode réunit environ 600 évêques pendant 21 sessions qui durèrent 15 jours. Composé essentiellement d'évêques grecs, il fut dirigé non pas par les légats de Léon, mais par des officiers impériaux. L'épître de Léon ne fut pas dogmatisée. Au lieu de cela, on adopta un nouveau texte qui reflétait exactement la christologie de Léon. Voici donc le texte de Chalcédoine: Nous confessons « un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ..., parfait par la divinité et parfait par l'humanité..., doué d'une âme rationnelle et d'un corps, de la même substance que le Père par la divinité et de la même substance que nous par l'humanité. Il est en toutes choses semblable à nous, à l'exception du péché. Il est né du Père avant tous les siècles selon la divinité, et né à la fin des temps, pour nous et pour notre salut, de la vierge Marie mère de Dieu, selon l'humanité. Nous reconnaissons qu'il subsiste en deux natures, sans qu'il y ait confusion ni changement, division ni séparation, et sans qu'il y ait en aucune façon suppression de la différence entre les deux natures. Bien au contraire, la particularité de chaque nature fut sauvegardée. Les deux ont concouru pour s'unir en une seule personne ou hypostase. Le Seigneur Jésus-Christ n'est pas divisé ou partagé en deux personnes, mais un seul et même Fils, la Parole, est l'unique-né de Dieu »³⁸.

6) Léon fut déçu de constater qu'on n'avait pas adopté son texte et augmenté les pouvoirs de l'évêque de Constantinople. Ce geste fut un pas vers le schisme de l'Orient et de l'Occident que le Concile de Chalcédoine voulait éviter.

7) Dioscure, abandonné par ses amis, et Eutychès furent exilés par l'empereur. Mais la doctrine de Nestorius fut condamnée elle aussi. Théodoret de Kyrrhos et d'autres théologiens antiochiens, qui avaient été condamnés en 449, furent réhabilités. Ce fut la victoire de la christologie occidentale; mais elle ne mit pas fin aux dissensions qui agitaient l'orient.

38 « Hena kai ton auton homologein huion ton kurion hêmôn Iêsoun Christon..., teleion ton auton en theotèti kai teleion ton auton en anthrôpotèti..., ek psuchès logikès kai sômatos, homoousion tô patri kata tèn theotèta kai homoousion ton auton hêmîn kata tèn anthrôpotèta; kata panta homoion hêmîn chôris hamartias; pro aiônôn men ek tou patros gennèthenta kata tèn theotèta, ep'eschatôn de tôn hêmèrôn ton auton di'hèmas kai dia tèn hêmèteran sôtèrian ek Marias tès parthenou tès theotokou kata tèn anthrôpotèta, hena kai ton auton Christon, huion, kurion, monogenè, en duo phusesin (texte original: "ek duo phuseôn") asugchutôs (sans confusion, sans abolition, de "sugchusis"), atreptôs (sans changement) , adiairetôs (indivise, de "diaireô", séparer) , achôristôs (non séparé) gnôrizomenon; oudamou tès tôn phuseôn diaphoras anèrèmenès dia tèn henôsin (sans qu'il y ait en aucune façon suppression de la différence entre les deux nat'ures) , sôzomenès de mallon tès idiotètôs hekateras phuseôs (en sauvegardant plutôt la particularité de chaque nature) kai eis hen prosôpon kai mian hupostasin suntrechousès, ouk eis duo prosôpa merizomenon è diairoumenon, all'hena kai ton auton huion kai monogenè theon logon, kurion Iêsoun Christon ».

LES MONOPHYSITES ET LES CONTROVERSES MONERGISTES ET MONOTHÉLISTES

1) C'est la dernière phase des controverses christologiques (451-681). La christologie occidentale avec assimilation sobre de certaines vues antiochiennes avait triomphé à Chalcédoine. Mais elle ne parvint pas à s'imposer dans les secteurs orientaux où dominait la christologie alexandrine. Si l'influence du patriarcat d'Alexandrie avait été brisée par la déposition de Dioscure, il n'en allait pas de même de la théologie de cette métropole. S'opposant à la doctrine des deux natures, elle prit lentement l'allure d'une hérésie qui refusa de renoncer à la "monophysis" (une nature unique) du Christ incarné. L'Égypte, la Palestine et la Syrie firent bloc dans leur résistance à Chalcédoine qui avait approuvé selon eux la christologie d'Antioche. C'était une grave erreur, car Chalcédoine ne prêtait nullement le flanc au nestorianisme.

2) Pour rétablir l'unité dans l'Église, l'empereur Zénon proposa en 482 une formule d'union confirmant les décisions de Nicée, de Constantinople et d'Ephèse, ainsi que les 12 anathématises prononcés par Cyrille contre Nestorius, et passant sous silence le texte de Chalcédoine. Ce document est entré dans l'histoire des dogmes sous le nom de *Henotikon*. Zénon eut un certain succès, mais provoqua aussi une levée de boucliers de la part de Monophysites et de tous ceux qui approuvaient le texte de Chalcédoine. Ces derniers se tournèrent en 484 vers le pape Félix III qui excommunia le patriarche de Constantinople, Acacius, qui à son tour excommunia l'évêque romain. Ce fut le premier schisme qui dura jusqu'en 519.

3) L'empereur Zénon et son successeur, Anastase I (491-518), ne lâchèrent pas prise. Anastase avait de la sympathie pour les Monophysites qui avaient trouvé en Sévère d'Antioche un chef capable et modéré, partisan de la christologie d'Eutychès. Mais un groupe de Monophysites radicaux se forma sous l'autorité de Julien de Halicarnasse (mort ca. 520) qui soutenait que le corps du Christ était « invulnérable et incorruptible » (apathes kai aphtharton) comme celui d'Adam avant la chute et que ce corps n'agonisa sur la croix que parce que le Christ le voulut, et non pas par une nécessité de la nature (anagkè phuseôs). Le Logos a souffert sur la croix, mais parce que en tant que Logos il n'est pas apte (dektikos) à la souffrance, il ne peut pas avoir souffert comme les autres hommes « dans la chair » (en sarki).

4) Sous le règne de Justin I (518-527) et de Justinien (527-565), la politique recherchait l'unité doctrinale et la paix dans l'Église. Mais pour cela, il fallait en revenir à Chalcédoine et renoncer au *Henotikon*. On le fit en 519. Mais, par ailleurs, il fallait interpréter Chalcédoine de façon à ce que les Monophysites modérés puissent l'accepter. Les moines scythes s'y employèrent sous l'autorité de Léonce de Byzance (485-543).

5) Selon Léonce, sans pourtant substantiellement fusionner dans la nature divine (ce qui serait une répudiation de la doctrine des deux natures confessée par Chalcédoine), la nature humaine s'incorpore cependant dans la nature divine, trouve en elle son hypostase (hupostasis), car elle subsiste elle-même « dans l'hypostase (enhupostatos). Elle ne subsiste que dans l'union avec le Logos. En d'autres termes, le Logos incarné a deux natures indépendantes, mais une seule personne (hypostase).

6) Une telle christologie rendait possible l'entente avec les Monophysites, dans la mesure

où ils ne suivaient pas le leader extrémiste qu'était Julien de Halicarnasse (actuelle Bodrum en Turquie). Mais Justinien, influencé par sa femme Théodora qui avait des sympathies pour les Monophysites, mit les théologiens devant des faits accomplis. Dans un édit de 543, il condamna les anciens chefs de l'Ecole Antiochienne (Théodore de Mopsueste, Ibas d'Edessa et Théodoret de Kyrrhos) et leurs écrits. Cela revenait indirectement à rejeter le Concile de Chalcédoine. 7). Pour faire triompher sa volonté, Justinien convoqua en 553 le 5^e Concile Oecuménique de Constantinople. Il fut présidé par le patriarche de Constantinople, instrument docile de l'empereur. L'édit de 543 fut confirmé. On y ajouta la condamnation d'Origène. Le pape Vigilius osa protester. L'empereur le fit alors rayer de la liste des pères conciliaires, à la suite de quoi il se rétracta. Triste chapitre dans l'histoire des conciles et de l'Eglise! Les Monophysites cependant ne furent pas gagnés pour autant.

7) Les querelles monergistes et monothélistes (633-681) ne sont rien d'autre qu'un écho de la controverse monophysite. Elles furent déclenchées par le désir de l'empereur Héraclius de se concilier les faveurs des provinces monophysites pour vaincre les Perses et les Arabes. Il fallait donc une concorde théologique. C'est pourquoi le patriarche Sergius de Constantinople tentait depuis 619 de gagner les Monophysites à l'aide de la formule: "mia theandrikè energeia", ce qui signifie que le Logos incarné a deux natures, mais une seule "energeia" divino-humaine par laquelle il agit. Cyrus d'Alexandrie parvint effectivement avec cette formule à gagner les Monophysites égyptiens.

8) Cependant Sophronius, plus tard évêque de Jérusalem l'accusa d'apollinarisme. Sergius renonça à sa formule. Il expliqua cependant au pape Honorius que si la Bible ne s'exprimait pas très clairement au sujet de la "energeia" du Christ, elle enseignait manifestement que le Christ n'avait qu'une seule volonté (hen thelèma). Honorius était d'accord avec ce point de vue. Un édit de l'empereur de 638 interdit toute discussion sur les « énergies » en Christ, mais affirmait: « Nous confessons que notre Seigneur Jésus-Christ possède une seule volonté »³⁹

9) Les Duothélètes protestèrent. Ceux-ci se trouvaient presque tous en occident, mais des recherches récentes ont montré ou bien qu'ils étaient Grecs ou au moins qu'ils étaient influencés par la théologie grecque. C'était le cas de Maxime le Confesseur (580-622) qui fut le champion de la lutte contre le Monothélisme. Il soutient que le Christ s'est révélé « selon les deux natures dans lesquelles il subsiste » (*Opera* II, 84). Il s'agissait pour lui de sauvegarder l'intégrité de la nature humaine. Sans volonté humaine, le Christ n'aurait pas été vrai homme (II, 105.108.113). Il argumentait aussi sur la base de la doctrine de la Trinité. Père, Fils et Saint-Esprit ont une seule volonté. Si le Christ n'avait qu'une volonté, une volonté théanthropique, celle-ci serait la volonté de la Trinité tout entière, ce qui est impossible. Il faut donc affirmer l'existence en lui de deux volontés, la volonté divine et la volonté humaine (II, 147 ss. 163). Jésus a été de lui-même et spontanément obéissant à son Père. Cette obéissance cependant n'a pas de sens, s'il n'avait pas de volonté humaine, en plus de sa volonté divine. Les deux sont distinctes, quoiqu'elles s'unissent dans l'union hypostatique. La volonté humaine reçut en vertu de l'union hypostatique son orientation de la volonté du Logos qui agit sur elle de telle sorte qu'elle voulut ce qu'il voulait lui-même.

10) Cette controverse ne plaisait pas du tout à l'empereur Constance II. Il voulut y mettre fin par un édit impérial. Mais le pape Martin il refusa de s'y soumettre, suivi en cela de Maxime-le-Confesseur. Un synode réunit plus de 100 évêques à Rome en 649. Il rejeta l'édit impérial et décida d'ajouter au texte de Chalcédoine la phrase suivante: « deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles »⁴⁰. Martin I et Maxime-le-Confesseur furent punis et envoyés en exil où ils moururent. Leurs successeurs

39 "Hen thelèma tou kuriou hèmôn Ièsou Christou... homologoumen".

40 "duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes".

se plièrent à la volonté de l'empereur.

11) Quand Constance II fut assassiné en 668, Constantin Pognatus (668-685) lui succéda. Les Arabes avaient conquis les provinces monophysites. Il voulut donc rapprocher l'Occident de Constantinople et se montrer conciliant à son égard. C'est pourquoi il convoqua en 680/81 le 6^e Concile oecuménique de Constantinople. On y condamna le Monothélisme et ses adeptes, dont le pape Honorius, et adopta une confession de foi dyothélite. Le pape Agathon, jouant le même rôle que Léon au Concile de Chalcédoine, rédigea une épître dans laquelle il affirmait l'existence en Christ de deux volontés: « De même qu'il avait deux natures, il avait aussi deux volontés et façons d'agir » (sicut naturas ita et naturales in se voluntates, et operationes habere). La volonté étant une propriété naturelle (proprietas naturalis), l'existence en Christ de deux natures implique nécessairement celle de deux volontés. Le 6^e Concile de Constantinople faisant sienne la volonté de l'empereur et du pape, sanctionna le Duothélisme. Il recourut pour cela aux quatre adverbes du concile de Chalcédoine: « adiairetôs » (sans division), « atreptôs » (sans changement), « ameristôs » (sans division), « asugchutôs » (sans confusion). Ainsi fut rejeté le monothélisme et le monergisme. Macarius d'Antioche, qui refusa de se plier à la décision prise, fut enfermé dans un couvent. Tous les défenseurs du monothélisme, y compris le pape Honorius, furent condamnés.

12) Les 5^e et 6^e conciles oecuméniques de Constantinople n'ayant voté aucun canon disciplinaire, un nouveau concile fut convoqué en 692 à Constantinople (c'est le second concile trullien, celui de 680/81 étant le premier). Le monothélisme y fut à nouveau condamné. Il re~surgit cependant sous l'empereur Philippe Bardane (711-713) et parvint à se maintenir au Liban chez les Maronites jusqu'à l'époque des croisades où ils rejoignirent l'Eglise Catholique en 1182.

13) Ainsi prirent définitivement fin les controverses christologiques. Ce fut une histoire de luttes intenses et souvent méchantes, de rivalités et de jalousies, de condamnations brutales et parfois irréflechies. Les rivalités des sièges patriarcaux (Alexandrie, Rome, Antioche, Constantinople) portent une lourde responsabilité dans l'histoire de l'Eglise. Il faut toutefois reconnaître et affirmer hautement que les textes officiellement adoptés lors de ces conciles permirent à l'Eglise, au travers de nombreuses péripéties, souvent fort désagréables, et d'innombrables tâtonnements, de préserver une christologie réellement biblique.

LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN

1) Au seuil du IV^e et du V^e siècles, un théologien fut offert à l'Eglise Occidentale "qui est resté jusqu'à ce jour une autorité spirituelle. Il incite païens et chrétiens, philosophes et théologiens, sans distinction d'orientation et de confession, à étudier ses écrits et à confronter sa volonté et sa personne"⁴¹. C'est Saint Augustin.

2) Augustin naquit à Tagaste en 354, et mourut à Bippo Regius en 430. Son père, membre du conseil de sa ville, n'était pas particulièrement instruit et resta hostile au christianisme

⁴¹ Hans von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, p. 151.

jusqu'à la veille de sa mort, en 371. Sa mère Monique, au contraire, était une femme de distinction et une chrétienne consacrée, dont Augustin célèbre la piété et les vertus dans ses oeuvres. Augustin commença ses études à Tagaste où il figurait parmi les catéchumènes destinés à recevoir le Baptême. Son père l'envoya poursuivre ses études à Madaura, puis à Carthage. Il se laissa séduire par la corruption morale qui régnait dans cette ville et mena une vie dissolue. D'une union libre naquit un fils, Adeodatus, en 372. Il étudia la rhétorique et la philosophie et fut pendant 9 ans un adepte du manichéisme, bien qu'il n'adhérait jamais à la secte. Au terme de ses études, il enseigna la grammaire à Tagaste et la rhétorique à Carthage. En 385, il fut envoyé à Milan pour y poursuivre sa carrière d'enseignement. Ce changement d'affectation allait marquer un tournant dans sa vie. C'est à Milan, en effet, qu'il fut influencé par Ambroise. Il étudia les épîtres de Paul. Sa mère souhaitait qu'il épouse la concubine dont il avait eu un fils; mais il l'avait abandonnée au profit d'une autre. Monique était tourmentée par le comportement de son fils et ne cessait d'intercéder pour lui. Un jour, il ouvrit le N.T. et tomba sur un texte de Paul relatif à la continence et la pureté (Rm 13: 13.14). Ce fut l'heure de l'appel divin et de la conversion. Il reçut le Baptême à Milan en 387 et retourna en Afrique. En 391, il vendit tous ses biens et fut ordonné prêtre. Il fonda un monastère et engagea une controverse avec le Manichéisme. En 395, il fut nommé coadjuteur de l'évêque Valerius de Hippo auquel il succéda peu de temps après. Pendant plus de trente ans, Augustin fut le théologien et le leader de l'Eglise en Afrique. Son influence sur bon nombre de synodes et de conciles fut décisive. Après le manichéisme, il s'en prit au pélagianisme, puis au donatisme, se dépensant sans compter et défendant la foi chrétienne contre les dissidences de son époque. Quoiqu'il n'ait pas perçu la vérité biblique avec toute l'acuité et la clarté souhaitables, il sut préserver l'Eglise de son temps de graves erreurs. Les Réformateurs, en particulier, lui doivent beaucoup. Sa doctrine du libre-arbitre et de la grâce a marqué l'histoire des dogmes d'une empreinte indélébile. Il mourut le 28 Août 430. Parmi ses innombrables ouvrages, il convient de citer les suivants répartis en trois groupes:

Lutte contre le manichéisme: *de Libero arbitrio, de Duabus animabus, de Natura boni.*

Lutte contre le donatisme: *Contre la lettre de Parménien, de baptismo, contra litteras Petilian, de Unitate ecclesiae, contra Cresconium, ad Donatistas post collationem.*

Contre le pélagianisme: *de Peccatorum meritis et remissione, de Baptismo parvulorum, de Spiritu et littera, de Natura et gratia, de Nuptiis et concupiscentia, contra Julianum, de Gratia et libero arbitrio.*

Citons encore *de Doctrina christiana, de Civitate Dei, ses fameuses Confessions, et enfin une correspondance volumineuse.*

3) Dans sa lutte contre le Manichéisme, Augustin n'a pas développé de pensées originales, mais se contenta de défendre la foi de l'Eglise comme d'autres l'avaient fait avant lui. Mais à la différence des Pères antignostiques, Irénée et Tertullien, Augustin connaissait l'adversaire pour l'avoir longtemps côtoyé. De 373 à 382, il avait été catéchumène chez les manichéens qui voulaient instaurer, au moins en Afrique du Nord, une sorte de christianisme parfait pour érudits.

La secte fut fondée par Mani (216-277), un Perse qui se targuait de révélations divines. Persécuté dans son pays, il voyagea en Inde et en Chine et fit connaissance avec le bouddhisme. Sa doctrine est syncrétiste; c'est un gnosticisme païen teinté d'éléments chrétiens. C'est avant tout une philosophie dualiste de la nature. Il existe de toute éternité

deux royaumes antagonistes, le royaume de la lumière et celui des ténèbres, idée qui se fonde sur le manque d'harmonie dans ce monde. Dans un assaut contre le monde de la lumière, Satan et ses armées parvinrent à emprisonner des particules de lumière dans le chaos ténébreux de la matière. Il créa Adam et Ève et les incita à la convoitise charnelle. Mais Jésus est envoyé du soleil dans l'apparence d'un corps humain, pour enseigner aux hommes le chemin du salut, c'est-à-dire pour leur apprendre à se libérer de l'emprise de la matière en pratiquant des vertus ascétiques. La lumière finira par triompher, et le monde présent disparaîtra dans une énorme conflagration. Ces spéculations constituaient une menace réelle pour l'Eglise. Elles s'étaient répandues dans tout l'empire romain et avaient gagné beaucoup d'adhérents, en particulier dans les milieux cultivés. En dépit de nombreux interdits et persécutions, le manichéisme montra beaucoup de vitalité et resurgit au Moyen-Age sous un vêtement nouveau (albigeois, cathares). Comme l'Eglise chrétienne de l'époque, le manichéisme était un mouvement solidement structuré; il avait des évêques, des presbytres et des docteurs, et célébrait des cultes. Les membres de la secte s'abstenaient de consommer de la viande et du vin, menaient une vie austère faite de renoncement. Ils se répartissaient en « élus » (electi) et en « auditeurs » (auditores), et les premiers s'abstenaient même de tout rapport sexuel.

Face à cette secte, Augustin défendit les vérités principales du christianisme, à savoir que Dieu est le « souverain bien » (summum bonum), qu'il est seul éternel et le Créateur du monde, ainsi que l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et que Jésus-Christ, Fils de Dieu, s'est réellement incarné pour réaliser l'oeuvre de la rédemption.

4) Dans sa lutte contre le donatisme, Augustin développe et articule une ecclésiologie et une doctrine des moyens de grâce qui lui sont propres, quoiqu'il en ait trouvé les éléments dans la théologie occidentale et en particulier africaine (Cyprien).

5) Le schisme donatiste résulta d'une divergence de vue quant à la façon dont il fallait traiter ceux qui avaient renié Dieu dans les persécutions. Donat, devenu évêque de Carthage en 311, avait répandu le mouvement dans toute l'Afrique du Nord. Le donatisme soutenait que les sacrements n'étaient pas administrés de façon valide par ceux qui méritaient d'être excommuniés et que l'Eglise, en renonçant à excommunier les infidèles, avait cessé d'être dans la vérité, qu'elle ne donnait plus le Baptême de façon valide, et que pour être l'authentique épouse du Christ, une Eglise doit pratiquer une discipline ferme. Les Donatistes furent persécutés, mais du fait qu'ils voyaient dans les persécutions l'une des marques de la vraie Eglise, leur zèle ne fit que croître. Julien l'Apostat défendit leur cause et leur assura la liberté de conscience. Ils avaient à cette époque plus de 400 évêques. Mais ils furent à nouveau opprimés. Augustin persuada beaucoup d'entre eux de revenir à l'Eglise. Le schisme prit fin au VII^e siècle, quand l'islam envahit l'Afrique du Nord.

6) Voici les arguments ecclésiologiques avec lesquels Augustin combattit le donatisme. Ils concernent essentiellement les marques ou « notes » (notae) de l'Eglise. Ce sont les suivantes:

a) L'unité de l'Eglise qui réside dans la foi, l'espérance et l'amour, ainsi que dans sa catholicité. Au milieu d'un monde divisé, l'unité de l'Eglise est la preuve de son origine divine, car elle est l'oeuvre du Saint-Esprit. Puisque l'unité ne procède que de l'amour, l'Eglise est fondée sur l'action de l'Esprit divin qui est Esprit d'amour. La communion de foi n'est pas suffisante pour la réaliser. Il s'ensuit: « L'amour chrétien ne peut être conservé que dans l'unité de l'Eglise, même si vous possédez le Baptême et la foi »⁴². En d'autres termes, là où est l'amour est l'unité, et là où est l'unité est l'amour. Il s'ensuit que les hérétiques sont en dehors de l'Eglise, car ils nient l'unité de la foi. Mais les schismatiques

42 "Caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, etsi baptismum et fidem teneatis".

sont eux aussi en dehors de l'Eglise, car en rompant l'unité, ils prouvent qu'ils sont dépourvus d'amour et que l'Esprit Saint n'agit donc pas en eux. Il n'existe par conséquent qu'une Eglise. Il peut y avoir de la foi, des actes héroïques, voire même des moyens de grâce en dehors de cette Eglise, mais pas de salut. Nous avons ici l'amorce du dogme scolastique de la "fides formata", de la foi qui se réalise et devient efficace grâce à l'amour.

b) La deuxième note de l'Eglise est sa sainteté. Le Christ et le Saint-Esprit agissent en elle, et elle est détentrice des moyens de grâce et de salut. Le fait qu'il puisse y avoir des hypocrites dans l'Eglise n'enlève rien à sa sainteté, car celle-ci ne se fonde pas sur la sainteté de ses membres, mais sur l'action du Saint-Esprit. Seuls les « hommes bons et spirituels » (boni et spirituales) font partie de l'Eglise proprement dite, car ils constituent seuls le vrai corps (corpus verum) de l'Eglise. Dans un sens plus large, des non-sanctifiés peuvent faire partie de l'Eglise, dans la mesure où ils sont sous l'influence des moyens de grâce et où on peut donc espérer qu'ils deviendront un jour de vrais membres spirituels. Mais ils ne font pas partie de la « maison » de l'Eglise. Celle-ci est donc au sens large du mot un « organisme mixte » (corpus permixtum) ».

c) La troisième marque de l'Eglise est sa catholicité, le fait qu'elle soit répandue sur la terre entière, un argument que les Pères antignostiques avaient déjà utilisé contre les hérétiques. Les donatistes n'ont rien de semblable à faire valoir.

d) Vient ensuite son apostolicité. L'Eglise possède la doctrine apostolique et détient en plus la succession apostolique, ce qui signifie qu'elle peut donner la liste de ses évêques en remontant jusqu'aux apôtres dont ils sont les successeurs. Rome en est pour Augustin l'exemple le plus probant, « dans laquelle la primauté du siège apostolique a toujours été exercée (in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus) (*Epist.* 43, VII, 7). L'influence d'Irénée est évidente.

7) Dans son oeuvre la plus vaste, le *De civitate Dei* (22 livres), Augustin oppose à la cité de Dieu la cité du monde, au règne de Dieu celui de Satan. Ce faisant, il projette son regard au-delà des limites de l'Eglise présente et de ce monde. L'Eglise actuelle n'est pas la cité de Dieu, la « civitas Dei » au plein sens du mot. La cité de Dieu, c'est la Jérusalem céleste, l'assemblée des anges et des saints parvenus à la perfection, là où Dieu règne en Christ. Cette céleste "civitas Dei" a cependant en quelque sorte des prolongements sur terre. Son cadre extérieur est l'Eglise catholique tout entière, mais seuls les élus et les saints en sont les vrais citoyens. L'Eglise catholique ne peut être considérée comme la cité de Dieu que parce que la puissance du Roi céleste, du Christ, y agit. De même que l'empire romain n'est pas sans plus l'organisme du péché, de même l'Eglise terrestre ne se confond pas tout simplement avec la cité de Dieu. Au sens plein du terme, la "civitas Dei" n'est pour l'instant qu'au ciel et n'embrassera ciel et terre que dans le monde nouveau que le Christ créera lors de sa parousie.

8) Le devoir de l'Etat est d'assurer la « paix terrestre » (pax terrena). Mais puisque cette paix n'est possible que là où règne la justice et que cette justice est détenue par l'Eglise, car elle se fonde sur l'amour qui vient de Dieu, l'Etat ne peut assurer sa mission que s'il se soumet à la "civitas Dei". Il est donc au service de l'Eglise. Augustin n'a donc pas hésité à demander à l'Etat de réprimer les donatistes.

9) Dans sa lutte contre le donatisme, Augustin a développé la doctrine des sacrements. Ce que sa doctrine a de particulier, par rapport à Tertullien et Cyprien, c'est qu'elle fait de la Parole le moyen de grâce central. C'est de lui que provient la formule "Parole et sacrement". Le sacrement est « Parole visible » (verbum visibile). « Enlève la Parole et il

n'y a que pain et vin. Ajoute la Parole et il y a un sacrement »⁴³. « Enlève la Parole et qu'est l'eau si ce n'est de l'eau? La Parole s'ajoute à l'élément et il y a sacrement »⁴⁴. La doctrine luthérienne des sacrements doit beaucoup à Augustin. Les sacrements sont pour lui les signes d'une chose sainte. Tout signe auquel est liée une promesse peut être considéré comme un sacrement. Mais ce terme désigne avant tout le Baptême et la Cène qui communiquent de façon effective la miséricorde de Dieu. Saint Augustin est aux prises avec le donatisme. Il distingue entre la validité et l'efficacité proprement dite (c'est-à-dire l'offre de la grâce) du sacrement. Cyprien avait lié l'une et l'autre à la foi du ministre. Les donatistes les faisaient dépendre de la foi de l'officiant. Augustin affirme d'une manière générale que les dispositions personnelles du ministre n'influent pas sur le sacrement. Quant à celui qui reçoit les sacrements, ses dispositions mauvaises n'empêchent pas leur validité, mais elles suspendent la production de la grâce jusqu'au moment où le pécheur se repent. La grâce lui est alors accordée et le sacrement produit ses fruits. La grâce ne se mérite pas par des dispositions personnelles, mais celles-ci sont une condition nécessaire de sa réception.

10) La Sainte Cène n'a pas fait l'objet d'une étude approfondie de la part d'Augustin. Moins que le théologien, c'est l'orateur et le mystique qui s'en préoccupe. Nous ne trouvons pas chez lui de doctrine élaborée de ce sacrement, de sorte que les partisans aussi bien que les négateurs de la présence réelle ont cru pouvoir trouver chez lui un avocat de leur point de vue. Le symbolisme de certaines de ses phrases est évident; mais il sait aussi s'exprimer d'une manière réaliste, affirmant l'équation du pain au corps, et du vin au sang du Christ (*Enarr.in Ps 98, 9; Enarr. in Ps 33; Serm. 11, 10*). Il va jusqu'à affirmer que les indignes, incapables de la manducation spirituelle par la foi, reçoivent le corps et le sang du Christ pour leur condamnation (*Serm. 71, 17; de Baptismo 1. V, c. VIII, 9*). Augustin assimile enfin la Cène à un sacrifice qui reproduit celui de la croix (*Serm. 57, 7; 227; 229; In Joan. tract. XXVI, 13-15*).

11) Dans sa lutte contre le pélagianisme, l'évêque d'Hippone développe sa doctrine du péché et de la grâce, remettant en lumière l'anthropologie biblique et la doctrine scripturaire de la grâce et établissant ainsi la base théologique sur laquelle, bien des siècles plus tard, le moine augustinien Martin Luther fondera sa lutte contre le semi-pélagianisme de l'Eglise de son époque.

12) Pélagie était un moine britannique du début du V^e siècle. Il avait une formation philologique solide, mais était un faible penseur n'ayant que peu d'expérience spirituelle. Il lutta contre la doctrine de la corruption totale de l'homme et de la gratuité absolue de la grâce, persuadé qu'une telle théologie ouvrait la porte à la licence, en autorisant le croyant à persister dans le péché. Les Pères de l'Eglise antérieurs à Augustin n'avaient pas une doctrine uniforme sur ces questions. Les uns avaient enseigné la corruption totale de l'homme et la gratuité de la grâce (Tertullien, Cyprien, Hilaire, Ambroise). D'autres avaient été partisans d'un certain libre-arbitre (Clément d'Alexandrie et l'Ecole Alexandrine en général, de même que les Pères grecs, tels que Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Didyme et Chrysostome). Le V^e siècle assista à l'éclosion d'une grande controverse qui opposa Augustin et ses partisans à Pélagie et ses adeptes.

13) La doctrine de Pélagie peut se résumer ainsi:

- a) Adam a été créé mortel et serait mort de toute façon, qu'il ait péché ou non.
- b) Le péché d'Adam n'a nui qu'à Adam, et n'a pas eu de conséquences pour l'humanité.

43 "Tolle ergo verbum, panis est et vinum. Adde verbum et fiet sacramentum" (*Serm. ined. VI, 6*).

44 "Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (*In Joan. Tract. 80, 3*).

c) Les enfants, en naissant, sont dans la même situation qu'Adam avant la chute: "Nous disons que l'homme peut toujours à la fois pécher et ne pas pécher, de même que nous confessons que nous possédons toujours le libre-arbitre" (in Thomasius I, 486) ."Je dis que l'homme peut être sans péché et garder les commandements de Dieu... Il n'y a pas de péché en l'homme tant que n'intervient pas sa propre volonté; les enfants sont naturellement bons" (in Thomasius I, 487.490). "Il n'y a en aucune façon de péché originel chez ceux qui naissent. Personne ne naît avec le péché, et Dieu ne peut pas considérer ceux qui naissent comme coupables" (in Thomasius, 491).

d) Les enfants non baptisés ont la vie éternelle.

e) La Loi est un moyen de salut au même titre que l'Évangile.

14) Cette énumération constitue une simplification, car il y avait des différences entre les principaux défenseurs de cette doctrine, Pélage, Caelestius et Julien d'Ecclanum. Mais tous enseignaient que la chute d'Adam n'avait pas affecté le libre-arbitre des hommes, que celui-ci permet à l'homme d'accomplir les commandements divins et de se justifier ainsi devant Dieu qui, de son côté, l'assiste dans ses efforts. Pélage écrit: « Ainsi donc c'est dans la volonté et l'oeuvre bonnes de l'homme que réside sa louange, que ce soit la louange auprès des hommes ou auprès de Dieu, car Dieu a rendu cette volonté et cette oeuvre possibles, et il soutient de son aide cette possibilité qui provient de sa grâce »⁴⁵. C'est du synergisme manifeste. L'Église condamna cette doctrine dès le Concile oecuménique d'Ephèse en 431. 15). Pélage avait enseigné son hérésie dans son commentaire des épîtres de Paul, puis l'avait répandue personnellement à Rome vers 409. Par la suite, il se rendit à Carthage avec son disciple et ami, le moine Caelestius. Ce dernier sollicita la prêtrise, mais elle lui fut refusée. Il fut excommunié pour avoir refusé de rétracter ses erreurs. Ensuite, Pélage se rendit en Palestine et parvint à jeter de la poudre aux yeux des évêques de ce pays. Augustin écrivit un ouvrage dans lequel il leur montra qu'ils s'étaient laissé tromper. Les évêques africains condamnèrent Pélage aux synodes de Milève et de Carthage en 416 et demandèrent au pape Innocent I d'approuver leur condamnation. Pélage et Caelestius obtinrent cependant la réhabilitation de son successeur Zosime. Sur quoi les évêques africains revinrent à la charge et sollicitèrent une nouvelle condamnation qu'ils obtinrent. Les 18 évêques occidentaux qui refusèrent de la prononcer furent suspendus de leurs fonctions. Grâce à l'influence du laïc Marius Mercator, le Concile d'Ephèse condamna le pélagianisme. Cependant l'Église orientale n'accepta jamais dans son intégralité la doctrine d'Augustin.

15) Augustin réfute le pélagianisme par les propositions suivantes:

a) Le péché ne peut pas être défini uniquement comme péché actuel, mais il remonte à l'état de l'homme créé par la chute d'Adam. Il est privation du bien (privatio boni), la misérable nécessité de ne pas pouvoir ne pas pécher (misera necessitas non posse non peccandi). Sa racine est la "concupiscence", la mauvaise orientation égoïste et orgueilleuse du coeur.

b) L'humanité est donc une masse de péché (massa peccati) ou une passe perdue (massa perditionis, massa perdita). La caractéristique principale du péché est l'amour de soi-même (amor sui), mais dans la réalité il est "concupiscence". C'est avant tout la convoitise charnelle. Celle-ci se manifestant indépendamment de la volonté humaine, il est clair que la nature humaine a été corrompue par la chute. Le péché est ainsi transmis de génération en génération par l'acte sexuel accompli avec convoitise. Augustin fait ainsi, contre sa volonté, du corps humain le porteur du péché.

⁴⁵ "Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quippe ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio".

c) Semblable à un sarment, le péché originel, vice d'origine (*vitium originis*), pénètre l'humanité tout entière. Il est réellement péché, culpabilité qui entraîne la condamnation. Il détruit la vraie vie et a pour résultat le fait de « ne pas pouvoir ne pas mourir » (*non posse non mori*), ne pas pouvoir échapper à la mort. Augustin trouve confirmation de cette doctrine dans l'Écriture Sainte, dans la pratique de l'Église qui baptise les enfants, et dans le témoignage de la conscience. L'homme a par le péché originel une "*natura vitiata*", une nature corrompue.

d) Dieu avait créé Adam bon. De plus, il lui avait accordé le secours (*adjutorium*) de sa grâce, sans lequel on ne peut pas faire le bien. Cet "*adjutorium*", Adam le perdit et le fit perdre à toute l'humanité par sa chute. Le Baptême ne supprime que le "*reatus*" du péché originel, la culpabilité. Il ne supprime pas le péché lui-même, comme le montre la concupiscence chez les chrétiens baptisés. e) Dans la "*massa peccati*", un seul est innocent et sans péché aucun, Jésus. Lui seul a le pouvoir par sa mort rédemptrice de rendre à l'humanité la vie divine qu'elle a perdue. Il le fait par la « grâce gratuitement donnée » (*gratia gratis data*) qui est le commencement, le milieu et l'accomplissement de notre salut. C'est ainsi qu'est restaurée l'image de Dieu: « C'est ce que fait l'Esprit de la grâce pour restaurer en nous l'image de Dieu en laquelle nous avons été créés »⁴⁶. Augustin conçoit la grâce comme "*gratia infusa*", grâce infusée par les sacrements.

f) En offrant sa grâce, Dieu veut sauver « un certain nombre d'élus » (*certus numerus electorum*) hors de la "*massa perditionis*". Ces élus seront sauvés parce que Dieu les a prédestinés au salut. Il les appelle, justifie, sanctifie et préserve dans la foi en vertu de son décret d'élection. Pour ces élus, sa grâce est irrésistible.

g) La grâce de Dieu agit chez l'homme selon tout un processus. Elle est « grâce prévenante » (*gratia praeveniens*) parce qu'elle précède toute activité humaine. Arrachant l'homme à son péché, elle lui offre le pardon (*remissio peccatorum* et, par lui, lui donne une volonté bonne. Dieu appelle et justifie aussi des hommes qui finalement ne seront pas sauvés, parce qu'ils ne font pas partie des élus. Et puis il y a la « grâce coopérante » (*gratia cooperans*), appelée ainsi parce que par elle l'homme progresse d'étape en étape jusqu'à sa régénération complète. Celui en qui la grâce fait naître l'amour devient capable d'acquiescer des mérites.

h) La foi et la justification constituent elles aussi un processus. La foi (*fides*) qui suit l'appel au salut (*vocatio*) progresse de l'assentiment qu'on donne aux vérités de l'Évangile (*assensus*) vers la confiance (*fiducia*), puis vers l'obéissance de la foi. Elle devient parfaite par la charité (*caritas*). L'appelé est justifié par la foi dans le Baptême. Puis la grâce l'aide à accomplir la volonté de Dieu, en renouvelant l'homme intérieur et en lui « infusant » l'amour. Augustin conçoit donc la justification comme étant à la fois forensique, juridique ou déclarative (Dieu déclare juste le pécheur repentant et croyant) et factuelle ou médicinale. Elle consiste en ce que l'homme est à la fois déclaré juste et rendu juste. « Quand la charité commence, la justice commence. Quand la charité progresse, la justice progresse. Quand la charité est parfaite, la justice est parfaite »⁴⁷. Il ne pouvait en être autrement avec la doctrine de la grâce infuse. Le Concile de Carthage de 418 qui consacra la théologie augustiniennne affirme: « Il a plu [au Concile] que soit déclaré anathème celui qui affirme que la grâce divine par laquelle l'homme est justifié par notre Seigneur Jésus-Christ ne concerne que les péchés commis et qu'elle n'est pas une assistance pour ne pas en commettre d'autres »⁴⁸.

i) Le dernier et le plus grand don divin, qui n'est accordé qu'aux élus, est la

46 "*Hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis*".

47 "*Caritas inchoata, inchoata iustitia est, caritas propecta propecta iustitia, caritas perfecta perfecta iustitia*" (*De natura et gratia*, N° 84).

48 "*Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei qua justificatur homo per Jesum Christum Oominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quae iam commissa sunt. non etiam ad adiutorium ut non committantur, anathema sit*" (, Concile de Carthage 418, Canon 3).

persévérance finale (*perseverantia*) qui rend la grâce inamissible, ce qui signifie qu'on ne peut plus la perdre. Les simples « appelés » (*vocati*) qui ne reçoivent pas ce don, périssent. Dieu seul sait pourquoi la persévérance n'est accordée qu'aux élus. La prédestination et la souveraineté de la grâce divine sont souveraines. Mais ce qu'on appelle « l'*habitus* » ou le comportement moral de l'homme dirigé par la grâce décidera lui aussi de son sort au jugement dernier.

16) Nous avons dit que la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination ne fut jamais entièrement adoptée par les théologiens de l'Eglise orientale. Il en fut de même en occident. Les pélagiens firent la place aux semi-pélagiens. Pélage avait enseigné que l'homme n'avait rien perdu de ses forces spirituelles et de son libre-arbitre par la chute d'Adam. Les semi-pélagiens affirmèrent qu'il n'en avait perdu qu'une partie. La grâce est là pour l'aider à utiliser ces ressources qui lui sont restées. Le salut est donc le résultat d'une coopération de la grâce et des forces naturelles de l'homme. On discuta aussi de la réponse qu'il fallait donner à la question pourquoi tous les hommes ne sont pas sauvés. Augustin affirmait que ce problème relevait de la seule volonté de Dieu qui n'offre pas sa grâce effective à tous les hommes, et donc ne veut pas le salut de tous. Les semi-pélagiens cherchèrent la solution dans la direction opposée, affirmant que si tous ne sont pas sauvés, c'est parce que certains n'utilisent pas correctement leur libre-arbitre et ne coopèrent pas avec la grâce de Dieu. La controverse semi-pélagienne opposa Augustin à des théologiens de la Gaule du sud dont le porte-parole était Jean Cassianus de Marseille (mort en 435).

Celui-ci enseignait que l'homme après la chute est en mesure de choisir le bien quand l'occasion se présente, mais qu'il a besoin de la grâce de Dieu pour croître dans la sanctification. Quand Augustin mourut, son ami Prosper d'Aquitaine prit la relève, suivi de César d'Arles (mort en 542). Mais le semi-pélagianisme continua de se répandre, surtout dans le sud de la Gaule. Il fut condamné au Concile d'Orange en 529 qui adopta officiellement la doctrine d'Augustin, à l'exception de son dogme de la prédestination. Le pape Boniface II (mort en 532) confirma les décrets du concile et fit ainsi de cette doctrine le dogme officiel de l'Eglise Catholique. Ce qui n'empêcha pas le semi-pélagianisme de relever la tête par la suite et de vaincre l'augustinisme. Vincent de Lérins, un moine considéré comme orthodoxe par l'Eglise, y souscrivait. Il ne pouvait en être autrement, le système monastique ayant besoin d'une telle doctrine pour soutenir et justifier doctrinalement le caractère particulièrement méritoire de la vie monastique.

17) L'ecclésiologie d'Augustin est nettement catholique. Il a établi la règle suivante: « Ce que l'Eglise universelle maintient et qui n'a pas été institué par les conciles, mais a toujours été confessé, est à juste titre considéré comme transmis par l'autorité apostolique elle-même »⁴⁹. Vincent de Lérins formulera la chose de la façon suivante: « Nous retenons ce qui a été cru partout, toujours et par tous »⁵⁰. Augustin ajoutait: « Je ne croirais pas en l'Evangile si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y incitait pas »⁵¹. L'Eglise catholique en son magistère doctrinal était pour lui la garante de l'Ecriture, de la tradition et de l'interprétation des deux. C'est elle qui tranche quand il y a controverse. Rome est le siège apostolique par excellence, parce que c'est là que se trouve la chaire de Pierre (*cathedra Petri*), Pierre « en qui le primat des apôtres se manifeste par une grâce excellente »⁵².

18) Enfin, Augustin est un ferme partisan du purgatoire et de la prière pour les morts, les défunts que concerne aussi le sacrifice de la messe: "C'est la tradition de nos pères et la

49 « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur » (*De baptismo*, I. IV, c. XXIV, 31).

50 « Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est » (*Commonitorium*, c. II).

51 « Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas » (*Contra epist. Mani*, c. V, 6).

52 « ... in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeminet » (*de baptismo*, I. II, c. I, 2; *Epist.* 43, c. VII, 7).

pratique universelle de l'Eglise, de prier pour ceux qui sont morts dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, et d'en faire mémoire au lieu prescrit, dans le sacrifice même qui est offert pour eux aussi bien que pour les vivants. Qui peut douter encore que les oeuvres de charité que l'on fait à leur intention ne leur soient avantageuses, tout comme les prières qui sont adressées à Dieu à leur intention avec tant de fruit? Il est donc certain que tous ces secours sont utiles aux morts, mais seulement à ceux d'entre eux qui par leur vie sur terre ont rendus efficaces pour eux ces secours après la mort" (*Serm.* 172, 2). "Lorsque se fera la résurrection des morts, il y en aura certainement à qui il sera fait miséricorde après les peines expiatrices qu'endurent les âmes des trépassés, et qui ne seront point jetés dans les flammes éternelles" (*de Civitate Dei*, 1. XXI, c. XXIV, 2).

LE NÉO-PLATONISME ET LA MYSTIQUE DU PSEUDO-DENIS L'ARÉOPAGITE

1) Le fondateur du néo-platonisme, le philosophe Plotin, naquit probablement en l'an 204 en Egypte et mourut en 270 à Rome. Le néo-platonisme n'est pas seulement la dernière grande philosophie produite par le monde grec, mais aussi le dernier système religieux païen qui fit concurrence au christianisme, jusqu'à ce que celui-ci l'assimilât, au moins partiellement.

2) Les 54 écrits de Plotin furent réunis par son disciple Porphyre et édités en 6 volumes appelés *Ennades*. La 10^e *Ennade* propose des conseils et des réflexions d'ordre éthique, la 2^e et la 3^e traitent du monde, la 4^e de l'âme, la 5^e de l'esprit et des idées, et la 6^e du principe suprême, le bien absolu.

3) Plotin et Porphyre ne se considéraient pas comme les créateurs d'un nouveau système philosophique, mais comme les fidèles disciples et les interprètes authentiques de Platon. C'est pourquoi ils se donnèrent l'épithète de "néo-platoniciens". En réalité ils fondèrent un nouveau système, apparenté à celui de Platon, mais qui se distinguait de celui-ci en ce qu'il déduisait toutes les entités individuelles d'un principe premier dont elles émanent graduellement, pour le réintégrer finalement.

4) L'Un, le Premier, l'Eternel, le Suprême, l'Infini (quels que soient les qualificatifs avec lesquels Plotin désignait l'être ou le principe suprême) se situe pour lui au-delà de tous les antagonismes et de toute perceptibilité. Ce principe premier est accompli et repose en lui-même, et il est tout à fait inconcevable qu'il puisse souhaiter ou faire quelque chose. C'est pourquoi il est aussi tout à fait exclu qu'il entre directement en contact ou en relation avec la matière. Il n'est donc pas le créateur du monde, au moins pas directement.

5) « Le Suprême déborde », disait Plotin, « et c'est de ce débordement que jaillit toute chose ». Et de même que le soleil dispense la chaleur, sans, selon l'avis de Plotin, perdre de sa substance, de même le Suprême inonde de ses reflets et de son ombre tout ce qui existe. Ce processus a lieu graduellement, en des émanations successives, d'une manière atemporelle.

6) Il existe divers degrés d'émanations, selon la distance qui les sépare du Suprême. Le

"nous" vient en première place; il est la plus haute émanation, sans être pour autant identique au Suprême. Pour Plotin comme pour Platon, l'esprit est la quintessence, la somme totale de toutes les idées. L'émanation suivante est l'âme du monde (psuchè), qui est la quintessence de tout ce qui est psychique. C'est d'elle que proviennent les âmes individuelles en des émanations infinies. Elles constituent en quelque sorte le pont qui mène au monde de la matière qui est, de l'avis de Plotin, l'émanation la plus imparfaite et la plus éloignée du Suprême et le siège des ténèbres et du mal.

7) Dans chaque âme individuelle est présente l'âme du monde. Toute âme individuelle porte donc l'univers en elle. "C'est pourquoi", dit Plotin, "que toute âme sache qu'elle a participé à la création de tous les êtres vivants et leur a insufflé la vie, au monde, à la mer et à l'air, ainsi qu'aux constellations divines du ciel. Elle a créé le soleil et ce grand ciel, lui a donné sa place et fixé sa trajectoire" .

8) L'anthropologie et l'éthique de Plotin découlent de son système philosophique. Le but suprême et le bonheur dernier de l'homme consiste à réunir son âme au Suprême dont elle émane. Les quatre vertus platoniciennes constituent un point de départ. Puis à un niveau supérieur se situe la réflexion philosophique dans sa forme artistique, la dialectique. Mais au degré suprême se place la contemplation parfaite par laquelle on parvient au Suprême qui est en nous. Cette contemplation conduit, par delà la réflexion et la conscience, à la communion inconsciente et extatique avec le Suprême.

9) Pour atteindre cette communion avec le Suprême qui est en nous, Plotin a d'une part brisé le cadre de la philosophie grecque traditionnelle, et d'autre part posé le fondement de toute mystique, qu'elle soit dans sa forme païenne ou chrétienne. Le néo-platonisme est ainsi une religion mystique édifiée sur un fondement philosophique.

10) Le Pseudo-Denis l'Aréopagite, faussement identifié à celui que convertit Paul (Act 17: 34) et à qui on a attribué à tort certains écrits du VI^e siècle, s'efforça de concilier la philosophie néo-platonicienne et la doctrine chrétienne. Ces écrits du VI^e siècle qu'une légende tenace a longtemps fait remonter au néophyte d'Act 17: 34, virent le jour en Syrie. L'humaniste Laurentius Valla mit fin à cette légende. On sait aujourd'hui qu'ils dépendent étroitement du philosophe néo-platonicien Proclus.

11) Denis l'Aréopagite, communément appelé le Pseudo-Denis, tenta une synthèse de la doctrine biblique de la création et du concept néo-platonicien d'émanation. Il est vrai que le monde est selon lui un produit de la volonté divine, comme l'affirme l'Écriture; il conçoit cependant la création d'une façon néo-platonicienne comme un processus naturel englobant la divinité. Le monde émane de Dieu et retourne à lui.

12) A la tête de son système se trouve Dieu qui est "l'unité et la simplicité absolues, en même temps que la plénitude qui comprend tout dans son être et dont tout jaillit, qui surpasse toute connaissance et tous les prédicats. La Trinité qu'il enseigne malgré tout n'est sans doute, surtout si on pense à la ligne descendante de la doctrine orientale, guère différente du dévoilement néo-platonicien de Dieu en trois étapes: le Père, comme il le dit explicitement, est la source de la divinité tout entière, le Fils lui est subordonné en tant que second, et l'Esprit qui vient du père par le Fils est le troisième. De cette paternité et de cette filialité de Dieu on descend ensuite, selon le schéma néo-platonicien, en des cercles concentriques dans le royaume des créatures. Là aussi tout se subdivise à nouveau en paternités et filiations. Chaque cercle gouverne le suivant, qui s'éloigne d'autant plus du centre qu'est Dieu et donc de la perfection (Karl Müller) .

13) Le Pseudo-Denis s'intéresse avant tout au culte. La hiérarchie ecclésiastique lui est l'image de la hiérarchie céleste des anges. Le monde angélique est lui aussi subdivisé en

trois classes correspondant aux évêques, prêtres et diacres de la hiérarchie de l'Eglise. Celle-ci "achemine les connaissances et puissances célestes dans l'Eglise terrestre à l'aide des sacrements; conformément à la nature de l'homme qui est faite de sens, ces connaissances et puissances sont cachées sous des symboles. C'est ainsi que selon le schéma néo-platonicien, leurs récepteurs sont ramenés à Dieu par la purification, l'illumination et la perfection" (K. Müller) .

14) Mais la mystique de l'Aréopagite n'a pas que ce côté objectif. Elle a aussi un aspect subjectif, et c'est dans cette mystique subjective qu'on retrouve l'influence du néo-platonisme. L'âme s'élève d'elle-même vers le centre de tout être, jusqu'à parvenir à l'amour divin. Elle se dissocie du complexe et aspire à l'unité absolue. Elle recourt pour cela à des exercices de piété, à l'ascèse, et en particulier à la prière. Il existe plusieurs degrés de prière. Le dernier représente la communion avec Dieu lui-même, l'Ineffable qui se situe au-delà de tout être et de toute connaissance, dans le domaine de l'inconnaissable. La communion avec l'ineffable et le métasensoriel a lieu dans le silence absolu.

LA THÉOLOGIE DE GRÉGOIRE-LE-GRAND

1) Le pape Grégoire-le-Grand (590-604) joue un grand rôle dans l'histoire des dogmes, du fait qu'il se situe à la charnière de l'Eglise ancienne et de l'Eglise médiévale et qu'il a été, en particulier pour les jeunes Eglises germaniques, celui qui retransmet aux générations suivantes la théologie de l'Eglise ancienne et surtout celle d'Augustin. En tant que chef d'Eglise, il a mis la théologie au service de la cure d'âme et de l'administration de l'Eglise. Pour ce faire, il l'a infléchi et lui a fait subir des déformations, devenant ainsi le père de ce qu'on peut appeler la théologie catholique.

2) Il a repris le concept de « satisfaction » (satisfactio) forgé par Tertullien et en a fait le pivot de sa doctrine de la pénitence. « Le péché continu de l'homme exige comme réparation le renoncement à quelque chose de permis. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut satisfaire à la justice d'un Dieu offensé. La crainte et l'amour de Dieu conduisent à la contrition accompagnée des larmes secrètes de la repentance, puis à la confession publique des péchés, et de là à l'absolution liée à une satisfaction pénitentielle. Ainsi, la pénitence complète la mort du Christ qui ne concerne que le péché originel et ses conséquences » (Wiegand). « Il y a trois choses dont il faut tenir compte chez le véritable pénitent: la conversion de l'esprit, la confession de la bouche et la libération du péché »⁵³

3) Grégoire-le-Grand conçoit la mort du Christ comme mort rédemptrice pour les péchés du monde. Mais la participation à cette mort a lieu dans le mystère de la messe dans lequel son sacrifice est renouvelé. Chaque fois que la chrétienté apporte à Dieu le sacrifice des souffrances du Christ, elle renouvelle ces souffrances pour la rémission de ses péchés. La messe est comprise en premier lieu comme le renouvellement non sanglant du sacrifice de la croix. La notion de sacrifice était courante dans l'Eglise ancienne. On la trouve chez la plupart des Pères (Grégoire de Nazianze, Basile-le-Grand, Léon-le-Grand, Cyprien,

53 "Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitenti, videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati".

Ambroise, Jérôme, etc). Mais tandis qu'Augustin se contentait de parler de sacrifice au sens figuré⁵⁴, Grégoire-le-Grand parle du « sacrifice d'immolation quotidien » (*quotidianum immolationis sacrificium*, *Mor.* I. XXII, 26) et le met en relation avec les messes pour les défunts.

4) La doctrine du purgatoire qu'Augustin considérait encore comme une question sujette à discussion, trouve chez Grégoire-le-Grand une formulation exhaustive et est considérée comme faisant définitivement partie de la foi de l'Eglise: « Il faut croire qu'il y a avant le jugement un feu purificateur pour certaines fautes légères »⁵⁵. La délivrance du purgatoire a lieu par les intercessions et le sacrifice pour les morts, le don sacré d'une offrande salutaire (*sacra oblatio hostiae salutâris*, *Dial.* IV, 25. 57; *Mor.* IX, c. 34). Grégoire fonde cette doctrine sur Mt 12: 31 s. qui déclare, selon lui, que certains péchés ne seront remis que dans le siècle à venir.

5) L'ecclésiologie de Grégoire est fortement influencée par celle d'Augustin. Ce qu'il appelle l'Eglise universelle recouvre dans l'ensemble la cité de Dieu (*civitas Dei*) dont parle l'évêque d'Hippone, qui comprend des hommes et des anges et qui va d'Abel jusqu'au dernier élu. Cependant il conçoit l'Eglise des élus (*ecclesia electorum*) un peu autrement qu'Augustin. "Il entend par « élus » (*electi*) les chrétiens qui sont dignes de ce titre, dont les noms sont inscrits dans le ciel, qui y parviendront et qui, par leur conduite, portent sur terre les signes de leur élection, ce qu'ils attestent en particulier par leur amour et leur humilité. Certes, l'Eglise est selon Grégoire l'assemblée visible réunie autour des sacrements et de la prêtrise... Mais elle est avant tout spirituelle: elle est la présence des saints parmi nous et la réception des chrétiens dans la communion des saints", selon la formule du théologien catholique Yves Congar. Grégoire a eu aussi le grand tort de sanctionner dans l'Eglise des pratiques plus païennes que chrétiennes, tels que le culte des reliques et la vénération des saints.

LA THÉOLOGIE DE JEAN DAMASCÈNE

1) Jean Damascène (675-749?), dont la vie s'acheva dans un monastère de Jérusalem, a résumé l'apport des controverses doctrinales qui agitèrent l'Eglise de Nicée (325) à Constantinople (681) dans un ouvrage intitulé *Pègè gnôseôs* (Source de la connaissance). Il est considéré comme le véritable dogmaticien de l'Eglise grecque. Son livre fut longtemps un ouvrage de référence dans l'Eglise orientale. "Jean Damascène est le dernier théologien universel de l'ancienne Eglise grecque. Il est fermement ancré dans la tradition et a vécu selon sa devise qui consistait à ne rien dire de personnel. Il n'est donc pas un esprit créateur ni une personnalité qui a frayé une voie. Malgré cela, il fut un théologien d'une diversité étonnante qui sut, avec une grande puissance de synthèse, réunir des pierres isolées en un système unique" (Altaner).

2) Avec son *De fide orthodoxa* (la troisième partie de la *Source de la connaissance*) qui est un résumé de la doctrine des Pères grecs, Jean Damascène a exercé une grande influence sur les théologiens du Moyen-Âge, y compris en occident. L'occident, suivant en cela le

⁵⁴ "Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i.e. sacrum signum est", *De civitate Dei* X, 5).

⁵⁵ "De quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est" (*Dial.* IV, 39).

plan des *Sentences* de Pierre Lombard, a subdivisé cette troisième partie en 4 livres: 1) Dieu. 2) Création et Providence. 3) Christ. 4) Sotériologie, Baptême et Eucharistie, culte des saints et des images, canon de l'Écriture Sainte, le mal et les choses dernières.

3) Sa christologie est chalcédonienne et duothélite: une hypostase en deux natures, avec deux énergies et volontés naturelles (*De fide orthodoxa*, III, 13-15). L'interpénétration (en grec, perichôresis », périchorèse) des deux natures et la communication des idiomes sont clairement formulées (III, 3). La nature divine pénètre la nature humaine, si bien que celle-ci veut ce que veut celle-là. En vertu de la communication des idiomes, la nature humaine du Christ participe aux attributs de sa nature divine. Si Jean Damascène insiste avec vigueur et clarté sur la divinité du Christ, il le fait cependant au détriment de son humanité véritable. Si Jésus est dit croître en sagesse et en connaissance, il applique cela à la révélation de cette sagesse et connaissance, et non pas à son acquisition. Ou bien cela signifie que le Christ a fait sien le progrès de l'humanité. De même, s'il prie, c'est seulement pour nous instruire et nous donner un exemple. Ou bien encore, parce que la prière fait partie de son oeuvre de médiation. Lui-même en effet n'en a pas besoin. On trouve donc chez ce théologien des traces de docétisme.

4) Jean Damascène n'a pas eu d'influence directe sur l'histoire des dogmes. Ou plutôt, et c'est regrettable, il n'en a eu que sur un point donné, sa sympathie évidente pour le culte des images qu'il manifeste dans trois prières (*Orationes pro sacris imaginibus*, 726-730). Ces prières sont le fondement de tout ce qui a été dit par la suite sur le culte des images et des reliques. Le 7^e Concile Oecuménique de Nicée (787) que l'Église occidentale n'a pas reconnu en raison de sa trop grande sympathie pour le culte des images, a fait l'éloge de Jean Damascène.

DERNIER REBONDISSEMENT DES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES

1) Une controverse adopcioniste surgit en Espagne, à l'époque de Charlemagne. Élipande, évêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, occasionnèrent un dernier soubresaut des controverses christologiques, en affirmant que le Christ était en tant que Logos Fils de Dieu par essence, et en tant qu'homme Fils de Dieu par adoption. Cette adoption aurait eu lieu non pas lors de la conception, mais au moment du Baptême⁵⁶. C'était un retour à la dissociation nestorienne des deux natures. Voici comment s'exprimèrent ces deux évêques: « Nous confessons et nous croyons que le Fils de Dieu a été, avant tous les temps et sans qu'il eût un commencement, engendré par le Père, non par adoption, mais d'une façon authentique, ni par grâce, mais par nature, et que pour le salut du genre humain il est sorti à la fin des temps de cette essence intime et ineffable du Père, sans cependant le quitter... Il est apparu au milieu du genre humain. Invisible, il a revêtu de la vierge un corps visible, sortant d'une manière inénarrable du sein d'une vierge auquel il n'a pas porté atteinte. Selon la tradition des Pères, nous confessons et croyons que ce qui est né d'une femme et a été placé sous la Loi n'est pas Fils de Dieu par le genre ou par nature, mais par adoption et par grâce. C'est ce que le Seigneur lui-même atteste en

⁵⁶ Walch, *Historie der Ketzerien*, IX, p. 574.

disant: Mon Père est plus grand que moi »⁵⁷. Le prêtre Beatus et l'évêque Etherius, tous deux des Espagnols, s'opposèrent à la doctrine adoptianiste de ces deux hommes. Mais leur principal adversaire fut Alcuin qui maintenait qu'une telle doctrine abolissait l'union hypostatique du Christ (*Libellus adv. haeresin Felicis ad Abbates et Monachos Gothiae missus*, in Alcuin, *Opera* II, p. 763). Félix dut se rétracter en 792 à Ratisbonne (Allemagne). L'adoptianisme fut ensuite condamné au Synode de Francfort (794), puis au Synode d'Aachen (799). Élipande refusa, quant à lui, de se rétracter, et il semble que Félix ait à nouveau défendu son erreur vers la fin de sa vie, avant de mourir en 818.

2) Au XII^e siècle (1160) on reprocha des vues semblables à Folmar de Traufenstein. Même Duns Scot et Durand de Saint Pourçain admirèrent qu'on pouvait utiliser l'expression "filius adoptivus", à condition de le faire avec certaines restrictions, tandis que Thomas d'Aquin récusait le terme.

LES CONTROVERSES DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE SUR LA SAINTE CÈNE ET LA PRÉDESTINATION

1) L'Eglise occidentale connut à l'époque carolingienne une controverse eucharistique due au fait que la doctrine de la Sainte Cène n'avait pas trouvé jusqu'à cette époque de formulation rigoureuse. Hilaire de Poitiers et Ambroise avaient défendu en leur temps une conception réaliste de la présence du corps et du sang du Christ dans le sacrement, tandis que la doctrine d'Augustin portait une nette empreinte symboliste. Le résultat de ces deux tendances fut que l'Eglise employait des formulations symbolistes, mais que dans la pratique, la conception réaliste était prépondérante. Les conceptions dogmatiques étaient encore floues, allant d'un changement de substance à une simple représentation du corps et du sang du Christ, ou une communication au pain et au vin de la dignité et de la signification du corps et du sang de Jésus. Théodulf d'Orléans (mort en 821), par exemple, pouvait s'exprimer de la façon suivante: « Par la consécration invisible du Saint-Esprit, le pain et le vin sont rendus dignes de devenir le corps et le sang du Seigneur »⁵⁸.

2) Paschase Radbert (ca. 786-865) déclencha une controverse en envoyant à Charles-le-Chauve, en 844, un pamphlet intitulé *Liber de corpore et sanguine Domini* (traité au sujet du corps et du sang du Seigneur) dans lequel il formule la doctrine de la transsubstantiation en ces termes: « La substance du pain et du vin est changée intérieurement et de façon efficace en corps et en sang du Christ, de sorte qu'après la consécration par le Christ, son vrai corps et son vrai sang sont considérés comme véritablement présents »⁵⁹. « La substance du pain et du vin est efficacement transformée intérieurement en corps et sang du Christ, de sorte qu'après la consécration du Christ sa

57 « Nos... confitemur et credimus" Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum -non adoptione sed genere, neque gratia sed natura-, pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens, et a Patre non recedens..., ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia matris enixus. Secundum traditionem patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, neque natura sed gratia, id ipsum eodem Domino attestante, qui ait: 'Pater major me est » (*Epistula episcoporum Hisp. ad episc. Galliae*, in Alcuin *Opera* II, p. 568).

58 « Per invisibilem Sancti Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeunt dignitatem » (*de Baptismo*, 18).

59 « Ipse panis et vini substantia carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur » (3, 4).

chair et son sang sont considérés comme vraiment présents »⁶⁰. La doctrine de Radbert a cependant ceci de particulier que le corps et le sang du Christ sont recréés chaque fois que la Sainte Cène est célébrée: « Le Christ a voulu que dans le mystère (N.B.: il s'agit du sacrement) ce pain et ce vin soient potentiellement (re)créés par la consécration du Saint-Esprit et que, par cette création, ils soient chaque jour immolés de façon mystique pour la vie du monde »⁶¹. Paschase Radbert distingue le corps offert dans la Cène du corps du Christ enfermé dans le ciel, tout en affirmant qu'il lui est substantiellement identique. D'autre part, il fait une concession à Saint Augustin, en déclarant que seul le croyant le reçoit (6, 2).

3) Raban Maur et Ratramne de Corbie réagirent contre les affirmations de Paschase Radbert. Fidèle à Augustin, Raban Maur maintint que le pain et le vin sont les symboles du corps et du sang du Christ. De même que le pain et le vin nourrissent le corps, de même Jésus nourrit spirituellement le croyant, « parce que cet aliment et ce breuvage représentent la communion du chef et des membres » (*de Univers.* 5, 11). Ratramne de Corbie concède qu'il y a un changement, une mutation (commutatio) dans l'Eucharistie, mais que celle-ci est spirituelle, figurée: « Sous le voile du pain et du vin matériels (corporei panis corporeique vini) le corps et le sang spirituels du Christ sont présents (existit) » (5, 9). « Il faut qu'on se représente le corps du Christ non pas de façon corporelle, mais spirituelle (non corporaliter sed spiritualiter) » (5, 74). « On reconnaît que le corps du Christ existe selon un certain mode et que ce mode constitue une figure et une image (et modus iste in figura est et imagine) » (5, 84).

4) Le dogme ultérieur de l'Eglise catholique donna raison à la conception réaliste de Paschase Radbert, comme nous le constaterons dans l'étude de la Scolastique.

5) Peu de temps après cette controverse sur la Sainte Cène, un autre débat surgit sur la doctrine de la prédestination. Il eut pour instigateur le moine Gottschalk de Fulda que son supérieur Raban Maur contraignit à rester dans les ordres. Il dura de 847 à 868. Gottschalk, en étudiant la doctrine de la prédestination éternelle d'Augustin, avait trouvé en elle la solution à l'énigme de sa propre destinée. Il distingua entre une élection gratuite (electio per gratuitam gratiam) pour la vie éternelle et une prédestination à une mort véritablement damnation éternelle (praedestinatio per justum iudicium Dei ad mortem merito aeternam). Dans son *Libellus fidei* soumis au Synode de Mayence, il expliquait: « De même que Dieu a prédestiné tous les élus à la vie par un bienfait gratuit de sa seule grâce, de même il a prédestiné certains réprouvés au supplice de la mort éternelle, et cela par un très juste jugement de sa justice »⁶² « Je crois et confesse qu'il existe une double prédestination, celle des élus au repos et celle des réprouvés à la mort »⁶³.

6) Raban Maur fit condamner Gottschalk au Synode de Mayence en 848, et obtint de Hinkmar, qui était depuis peu le supérieur hiérarchique de Gottschalk, qu'il prenne des mesures contre lui. La sentence prononcée menaçait cependant l'autorité de Saint Augustin.

7) La controverse rebondit, car on ne s'entendait pas sur l'interprétation des affirmations de l'évêque d'Hippone. Hinkmar eut des ennemis en la personne de théologiens de classe tels que Ratramne de Corbie, Loup Servat, abbé de Ferrières, Prudence, évêque de Troyes, et Rémige de Lyon. Les lettres se succédèrent aux lettres, les traités aux traités. Les Synodes de Quiercy (853) et de Valence (855) condamnèrent la doctrine de la double

60 « Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem Christi jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur » (8, 2).

61 « Christus voluit, in myterio hunc panem et hoc vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari » (4, 1).

62 Gottschalk: « Sicut electos omnes Deus praedestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiae suae beneficium..., sic omnino et reprobos quosque ad aeternae mortis praedestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiae suae iudicium ».

63 « Credo et confiteor, quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem ».

prédestination en faveur d'un dogme semi-pélagien, en faisant dépendre la réprobation non pas d'un décret éternel, mais de la prescience de Dieu: « Quant aux autres que par un juste jugement de sa justice il a abandonnés dans la masse de ceux qui périssent, il a su à l'avance qu'ils périraient. Il ne les a pas prédestinés à la perdition, mais au châtement qui les attend, et cela parce qu'il est juste »⁶⁴. C'est une « précondamnation », mais sans le "preterition" calvinien, c'est-à-dire sans qu'il ait de toute éternité décrété de les prédestiner à cela.

8) Hinkmar avait cherché le soutien de Raban Maur. Mais l'archevêque de Mayence était trop vieux pour prendre part à la controverse et le renvoya donc à ses anciens ouvrages. Hinkmar eut alors la malencontreuse idée de recourir à Jean Scot Erigène (815-877?), professeur de théologie à Paris, qui était hostile au dogme de la prédestination, interprétait librement le récit de la chute, mettait l'accent sur la liberté de l'homme et ramenait la prédestination à la prescience de Dieu. En fait, il n'y a pas de prédestination au sens strict du mot: « Quel est l'insensé qui ne voit pas la différence entre prédestiner et prédéfinir, entre prédéfinir et prévoir?... Avec tous les fidèles orthodoxes, je prononce l'anathème sur ceux qui disent qu'il y a deux prédestinations ou une double prédestination »⁶⁵.

9) S'il n'a pas été le père de la Scolastique, Scot Erigène en fut un habile précurseur. En traduisant Denis l'Aréopagite en latin et en assimilant les pensées d'autres Pères de l'Eglise, il édifia une théologie qui anticipe sur la Scolastique et la Mystique. Il explique dans son *de Divisione naturae* que la foi biblique et ecclésiastique qui est l'objet de la "théologie affirmative" (kataphatikè) doit être élevée par la "théologie négative"(apophatikè) en connaissance scientifique. Il appartient à cette dernière de montrer que tout mouvement retourne à son origine. Tout mouvement procède de Dieu qui est l'unité absolue, et c'est par le Logos qui est l'unité des "causes primordiales" que l'unité se déploie en diversité et qu'elle retourne à son origine. Scot Erigène distingue entre la nature créée qui crée (*natura creata creans*), la nature créée qui ne crée pas (*natura creata non creans*, à savoir le monde avec ses limites) et la nature qui n'est pas créée et qui crée (*natura nec creata creans* (Dieu, qui est le but de toutes choses). Mécompris par son époque, Jean Scot Erigène n'a guère laissé de traces dans l'histoire des dogmes.

HISTOIRE DES DOGMES DE L'ÉGLISE MÉDIÉVALE LES DÉBUTS DE LA SCOLASTIQUE

1) La théologie médiévale est le fruit de la réforme ecclésiastique dont le principal berceau fut Cluny. Il s'agissait de faire adopter par les couvents les nouvelles règles monastiques et d'imposer au clergé séculier une réforme semblable (célibat obligatoire et renoncement à la simonie⁶⁶). On aspirait de part et d'autre à plus de piété.

⁶⁴ « Ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam » (Synode de Quiercy, c. 1).

⁶⁵ Jean Scot Erigène: « Quis ergo insaniens non videat, non esse aliud Deo praedestinare quam praedefinire, nec aliud esse praedefinire quam praevidere?... Cum omnibus orthodoxis fidelibus anathematizo eos qui dicunt duas praedestinationes esse, aut unam geminam, bipartitam aut duplam » (*De Praedestinatione*, XVIII, 4).

⁶⁶ La simonie consiste, à l'exemple de Simon le Magicien (Act 8), à acheter à prix d'argent des charges et dignités dans l'Eglise.

2) Bernard de Clairvaux (1091-1153), prier du cloître de Clairvaux nouvellement fondé, donna l'exemple. Prédicateur inlassable et grand mystique, il s'efforça d'attirer les âmes au Christ, l'unique Sauveur. On retrouve en lui les traits principaux du christianisme de l'époque: la fuite devant le monde, la recherche de la contemplation pour s'unir au Christ, et en même temps le désir de dominer le monde par l'Évangile et d'agir dans tous les domaines de la vie ecclésiastique et politique. La doctrine et la pratique de la pénitence jouèrent en cela un rôle décisif. Le *Décret de Gratien*, une compilation annotée des canons des conciles et des décrets pontificaux faite par Gratien, moine de Bologne, en 1151, servit de base doctrinale et de norme.

3) La recherche de la piété et de la religiosité, ainsi que la position nouvelle de l'Église dans le monde de l'époque suscitérent le réveil de la théologie. On ne se contenta plus de faire appel aux autorités existantes, mais s'efforça de connaître la vérité par une argumentation personnelle. On voulut fonder le dogme et ne craignait pas de s'exprimer sur des questions que les Pères n'avaient pas traitées. On crut ainsi parvenir à une connaissance qui répondait à toutes les questions philosophiques, religieuses, théologiques, éthiques et juridiques. La philosophie fut mise au service de la théologie qu'on éleva au niveau d'une science chargée de résoudre tous les problèmes. On pensait ainsi maîtriser les difficultés qui surgissaient entre la nature (Aristote) et le dogme, et entre les différentes autorités. Il s'agissait de justifier les dogmes d'une façon rationnelle, ce qui n'était possible qu'en partant du principe qu'il n'y a pas d'incompatibilité, de contradiction entre la raison et le dogme, entre la nature et la révélation. La connaissance de Dieu en tant que l'Être véritable et source de tout être permettait de connaître le monde entier. Tout dans ce monde était conçu comme apparition et manifestation de l'Être ternel qui le gouverne et le pénètre, comme une émanation du divin. On ne voulait pas créer de nouveaux dogmes, mais en recourant à la dialectique, c'est-à-dire à l'examen et à la dissection des concepts, et à la spéculation, c'est-à-dire l'investigation du transcendant, on discutait les doctrines existantes et tentait de les percevoir et de les harmoniser d'une façon rationnelle. Cette activité utilisait la méthode d'Aristote, dont les écrits parvinrent à la connaissance de l'occident durant le XIII^e siècle.

4) Une question philosophique finit par opposer les scolastiques pendant tout le temps où ils dominèrent la théologie: les concepts généraux sont-ils réels en eux-mêmes, servent-ils à connaître l'essence des choses, ou sont-ils simplement, sans plus, une méthode de réflexion exigée par les particularités de la raison humaine, sans que pour autant notre pensée puisse réellement saisir la nature des choses? La réponse à cette question divisa les philosophes en trois clans: deux écoles différentes de réalisme et le nominalisme. Une petite explication s'impose, mais nous serons brefs et ne chercherons pas à entrer dans les détails, car en fin de compte ce débat est beaucoup plus philosophique que théologique. Il n'apporte pas grand-chose à la théologie, en tout cas pas à une théologie qui veut se fonder exclusivement sur l'Écriture Sainte, en renonçant à des spéculations inutiles qui finalement n'aident pas à mieux comprendre les vérités que Dieu a révélées dans la Bible. Un exemple pour illustrer le problème: on peut parler d'une chose de deux façons différentes. On peut parler des arbres en général et montrer ce qu'ils ont tous en commun et en quoi ils diffèrent les uns des autres. C'est ainsi qu'on dira: l'arbre est une grande plante, faite de racines généralement profondes, d'un tronc dont on peut utiliser le bois pour se chauffer ou fabriquer des meubles et de nombreuses feuilles ou aiguilles qui poussent le long du tronc ou au sommet. Quand on s'exprime ainsi, on parle de l'arbre ou des arbres d'une façon générale. On peut aussi en parler d'une façon concrète. C'est le cas quand il est question d'arbres bien précis, par exemple de ceux qu'on possède et qu'on voit dans son jardin ou de ceux qui poussent sur la place du village. On peut donc parler d'une même chose d'une façon abstraite (les arbres en général et tout ce qui fait qu'un arbre est un arbre et pas une fleur ou un animal) et d'une façon concrète (des

arbres précis qu'on peut voir et toucher).

5) Le nominalisme soutenait avec les stoïciens que les concepts généraux appelés « universaux » (*universalia*), qui désignent les caractéristiques communes à certaines choses, sont de simples abstractions faites par la raison humaine à partir de l'observation des objets existants. Ce ne sont que des noms, d'où l'expression « nominalisme ». Ils n'ont pas d'existence réelle, mais n'existent que dans l'esprit humain. Ce qui signifie: la notion d'arbre n'a pas de réalité propre, elle n'existe pas par elle-même. On ne peut se faire une idée de ce qu'est un arbre qu'après avoir vu et observé des arbres pour constater ce qu'ils ont en commun et en quoi ils diffèrent les uns des autres. Aussi le nominalisme avait-il pour principe: « Les universaux viennent après les objets réels » (*universalia post res*). Les principaux défenseurs de cette idée parmi les théologiens de l'époque étaient Roscelin, Abélard et, plus tard, Duns Scot et W. Occam et G. Biel. Le réalisme, au contraire, se situait dans la lignée de Platon et d'Aristote et affirmait que les concepts généraux, les « universaux » (*universalia*) existent objectivement, antérieurement à l'esprit humain et indépendamment de lui. Ce ne sont pas de simples mots, mais des mots qui expriment une réalité objective. Une école réaliste, fidèle au philosophe Platon (428-347 av. J.-C.), enseignait que les concepts généraux existaient réellement comme prototypes dans la raison divine, avant que les objets eux-mêmes ne parviennent à l'existence, et qu'ils existaient également dans l'esprit humain avant qu'il ne contemple les choses empiriques, les choses qu'on voit autour de soi. Cette école avait pour principe: « Les universaux viennent avant les objets réels » (*universalia ante res*). Une autre école réaliste, plus modérée que la précédente. Influencée par le philosophe Aristote (384/3-322 av. J.-C.), elle estimait que les principes généraux résident dans les objets mêmes et ne pénètrent dans l'esprit humain que par le moyen de l'expérience: « Les universaux sont dans les objets réels » (*universalia in rebus*). La grande différence entre nominalisme et réalisme est le rapport qui existe entre la foi et la raison. Le nominalisme affirmait qu'on ne pouvait croire que ce qu'on comprend, qu'il fallait donc comprendre pour pouvoir croire. Le nominalisme avait pour cette raison des problèmes avec la formulation traditionnelle de bon nombre de doctrines de la foi chrétienne, en particulier celle de Dieu et de la Trinité. Il avait aussi des implications sur l'éthique. Si en effet il n'y a pas de caractères communs à tous les hommes, il n'y a pas non plus de « droit naturel » régissant l'ensemble de l'humanité, de choses qui sont en elles-mêmes et objectivement bonnes ou mauvaises. C'est pourquoi, après bien des tergiversations, l'Eglise catholique finit par se détourner du nominalisme pour adopter le réalisme modéré de Thomas d'Aquin.

6) Depuis l'époque d'Augustin, le réalisme avait dominé la philosophie et la théologie, jusqu'à ce qu'à la fin du XI^e siècle Roscelin prit la défense du nominalisme, l'appliquant en particulier au dogme de la Trinité, en quoi il fut pris à partie par Anselme de Canterbury, le vrai père de la Scolastique.

7) Anselme de Canterbury (1033-1109) succéda à Lanfranc comme prieur, puis comme archevêque de Canterbury. C'était un disciple fervent d'Augustin, le précurseur des grands scolastiques du XIII^e siècle. C'est un réaliste convaincu. Il manipule avec aisance la preuve rationnelle, persuadé qu'il est de pouvoir démontrer aux Juifs et aux païens la vérité des doctrines chrétiennes. En se soumettant à l'autorité de l'Eglise, on parvient à la connaissance: « Je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre »⁶⁷. Cependant il appartient à la théologie de démontrer rationnellement cette connaissance, de justifier par la raison tout ce que l'Eglise demande de croire (*Cur Deus homo*, I, 25). A partir de là, Anselme expose dans son *Proslogium* et son *Monologium* la preuve ontologique et cosmologique de l'existence de Dieu: « Puisque les bonnes choses de ce monde sont si nombreuses, que nous expérimentons leur grande diversité par les

67 "Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam" (*Proslogium*, 1).

sens du corps et que nous les discernons avec la raison, ne faut-il pas croire qu'il existe quelque chose à quoi toutes ces choses doivent leur existence, ou peuvent-elles venir d'ailleurs ? »⁶⁸. Et de même qu'Anselme se fait fort de démontrer de façon contraignante l'existence de Dieu, de même il entreprend de prouver rationnellement, sans se fonder sur l'Écriture Sainte, mais en accord avec elle, la nécessité de la rédemption. C'est le but de son ouvrage le plus connu, le *Cur Deus homo* (en français: Pourquoi Dieu est-il devenu homme?). Anselme affirme que l'homme, créé pour glorifier Dieu, lui refuse cette glorification en péchant: « Celui qui ne rend pas à Dieu l'honneur qui lui est dû le déshonore, et c'est cela le péché »⁶⁹. Ce refus de glorifier Dieu attire sur l'homme une culpabilité qui demeure sur lui aussi longtemps qu'il ne s'acquitte pas de ce qu'il doit à Dieu. Or, pour réparer il faut faire plus que simplement restituer à Dieu ce qui lui est dû: « Il ne suffit pas de restituer ce qu'on a refusé, mais à cause des offenses commises il faut faire plus que cela »⁷⁰. Mais c'est trop demander à l'homme: il n'en est pas capable, d'autant plus que le péché est un crime de lèse-majesté qui pèse plus lourd que le monde entier. Dieu ne peut pas non plus passer l'éponge sur ses fautes, quoiqu'il soit libre de le faire dans son amour. D'où le principe: « Il est indispensable que le péché soit suivi d'un châtement ou d'une satisfaction »⁷¹. Dieu, qui ne veut pas voir annulé le plan qu'il avait tracé au monde, décide donc de réaliser cette satisfaction. Celle-ci doit être faite spontanément et elle doit surpasser les péchés des hommes: « Il est donc nécessaire que le Dieu-homme fasse satisfaction »⁷². L'obéissance active du Christ n'y suffit pas, car comme homme Jésus doit cette obéissance à Dieu. Mais par sa mort spontanée, son obéissance passive, il a acquis un mérite (2, 11). Elle est telle qu'elle peut suffire à annuler ce qui est dû pour les péchés du monde entier. Qui plus est, sa valeur est infinie » (2, 18). Jésus a payé une rançon suffisante et parfaite, et il l'a payée non pas à Satan comme l'avaient enseigné Origène et d'autres Pères grecs, mais à Dieu. « Tu n'as pas réalisé la gravité du péché »⁷³ dit Anselme à quiconque nie la nécessité de la satisfaction vicieuse. Pour l'évêque de Canterbury, la nécessité d'une satisfaction est ainsi démontrée rationnellement. Ce faisant, le péché n'est pas tant culpabilité qu'un manquement, un refus d'honorer Dieu et de lui donner ce qui lui est dû. L'œuvre du Christ ne consiste donc pas à apaiser la colère divine, mais à offrir au Seigneur une prestation à laquelle il a droit. Dieu a créé les hommes pour qu'ils prennent la place des anges déchus et il en sauve le nombre nécessaire à cela. Mais il serait indigne de lui de les sauver sans satisfaction ou réparation. Ce serait donner la priorité à l'injustice sur la justice. Il a donc fallu que le Christ offre ou apporte à son Père quelque chose qu'il ne lui devait pas et qui avait en même temps un prix infini.

La théorie d'Anselme qui est plus inspirée par la raison que par les affirmations scripturaires, souffre d'une contradiction interne, du fait qu'elle repose essentiellement sur l'affirmation que le péché prive Dieu de son honneur, alors que Dieu ne peut en fait être privé d'honneur ou déshonoré, en raison de sa souveraineté. Enfin, elle ignore ce que la Bible dit de la mort rédemptrice du Christ, à savoir qu'elle était un châtement enduré pour apaiser la colère de Dieu, et la réduit à une simple prestation. Elle est davantage réparation et satisfaction qu'expiation et réconciliation.

8) Face à Anselme, Pierre Abélard (1079-1142) fait figure de libéral. Disciple du nominaliste Roscelin et du réaliste Guillaume de Champeaux, il enseigna à Corbeil et à Paris; son aventure avec Héloïse lui attira une mauvaise réputation. C'est un fervent partisan de la dialectique qui eut beaucoup de disciples et suscita de violentes réactions

68 "Cum tarn innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona, quaecunque bona sunt, aut sunt bona alia per aliud?" (*Monologium*, I).

69 "Honorem debitum qui Deo non reddit Deum exhonorat, et hoc est peccare" (*Cur Deus homo*, 1, 11).

70 "Non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit" (1, 21).

71 "Necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur" (1: 15).

72 "Ergo necesse est ut satisfactionem faciat Deus-homo" (2, 6).

73 "Non considerasti quanti ponderis peccatum".

parmi les théologiens. Dans son *Sic et Non* il montre comment les autorités ecclésiastiques se sont contredites sur bien des points et établit ainsi le bien-fondé et la nécessité de la dialectique face à la simple tradition. Abélard rejette toute autorité qui récuse la recherche critique. Au « Je crois pour comprendre » (*credo ut intelligam*) d'Anselme il oppose le « Je comprends pour croire » (*intelligo ut credam*), ce qui signifie que les vérités de la foi doivent être démontrées à la raison. Il rejette le réalisme absolu de son maître Guillaume de Champeaux (Platon) en faveur du réalisme aristotélicien: « Les universaux sont dans les objets réels » (*universalia in rebus*). Il s'opposa aussi à la doctrine de la satisfaction, se plaçant comme Anselme sur le terrain de la raison; mais tandis qu'Anselme utilisait la raison pour "démontrer rationnellement" le dogme scripturaire, Abélard recourut aux arguments de la raison (ce qu'on appelle son "*usus magisterialis*") pour rejeter ce dogme. Il objecta que Dieu pouvait pardonner les péchés sans exiger de satisfaction et qu'il serait cruel et injuste de sa part d'exiger le sang d'un innocent. Il ne voyait dans l'oeuvre du Christ qu'une démonstration de l'amour divin, démonstration qui a pour but de produire dans les coeurs un amour semblable, et c'est par cet amour à l'image de l'amour divin que l'homme obtient le pardon: « C'est pourquoi notre rédemption est cet amour sublime pour nous, démontré par la passion du Christ. Cet amour non seulement nous délivre du péché, mais nous acquiert aussi la vraie liberté des enfants de Dieu »⁷⁴

9) Abélard fut combattu par Guillaume de Thierry et surtout par Bernard de Clairvaux (1090-1153) qui disait de lui: « Il a vu la gloire de la rédemption non dans le prix du sang (*in pretio sanguinis*), mais dans les progrès de notre comportement (*in nostrae conversationis profectibus*) ». Pour le fondateur de l'abbaye de Clairvaux, il est clair que les souffrances du Christ sont celles du chef pour ses membres: « Le Chef a satisfait pour les membres, le Christ pour ses entrailles »⁷⁵. L'expiation est faite, et de même que nous avons hérité d'Adam la convoitise, nous héritons de Jésus la grâce spirituelle. Il n'est pas seulement celui qui « institue la justice », mais aussi celui qui « la restitue ». Son sang est le « prix de la rédemption » (*pretium redemptionis*, *de Erroribus Abael.* 14). Bernard de Clairvaux sut élever dans l'Eglise de son époque une voix qu'on n'entendait pas ailleurs et exalter l'oeuvre rédemptrice du Christ par laquelle le pécheur obtient un pardon gratuit. Dans son commentaire du Cantique des cantiques, il écrit entre autre: « C'est pourquoi la vraie justice ne vient que de la miséricorde du Christ... Seuls les justes obtiennent le pardon de sa miséricorde... Qu'il croie en toi et, justifié par la foi seule, il aura la paix avec Dieu »⁷⁶.

10) Au centre des représentants de la Scolastique de l'époque figure aussi Hugo de Saint Victor (ca. 1097-1141), le fondateur de la mystique médiévale en France qui combina mystique et dialectique dans l'étude de la théologie. Il est l'auteur d'un grand ouvrage d'inspiration augustinienne, *de Sacramentis christianae fidei* et d'une *Summa sententiarum* qui lui valurent le titre de "Secundus Augustinus". Il dépouilla la mystique de ce qu'elle avait de panthéiste chez Denis l'Aréopagite, enseignant que par la réflexion, la méditation et la contemplation (*cogitatio, meditatio, contemplatio*) l'âme s'unit à Dieu. Il faut une réparation pour que l'homme soit délivré du pouvoir de Satan. En tant que Dieu-homme, Jésus constitue une « digne compensation » (*digna recompensatio*). En subissant un châtement qu'il n'a pas mérité, il a accompli les exigences de la justice divine. Mais tandis qu'Anselme présente le pardon des péchés comme le fruit de la satisfaction, Hugo de Saint Victor met l'accent sur la sanctification, c'est-à-dire la victoire sur la concupiscence qui est opérée par les sacrements. Et alors que pour Abélard la foi est une connaissance qui gouverne la volonté, Hugo en fait une « ferme certitude » (*voluntaria*

74 "Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit" (Abélard, in De Migne PL 178, 836).

75 "Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis".

76 "Unde vera justitia nisi de Christi misericordia... soli justii qui de ejus misericordia veniam peccatorum consecuti sunt... Credat in te et solam justificatus per fidem pacem habebit ad Deum" (22, II; 22, 7).

certitudo) qui, en se fondant sur l'Écriture et l'enseignement de l'Église, part à la découverte de ce qu'il faut croire.

L'ÂGE D'OR DE LA SCOLASTIQUE

1) La Scolastique connut son âge d'or quand les ordres mendiants se consacrèrent à l'étude scientifique de la théologie. Saint François d'Assise (1182-1226) joua un rôle capital. En prêchant aux pauvres et aux humbles que l'idéal évangélique consistait à marcher sur les traces du pauvre qu'avait été Jésus, il créa un puissant mouvement et attira d'innombrables hommes dans l'ordre dont il fut le fondateur. C'est dans cet ordre que se recrutèrent quelques-uns des plus grands théologiens de l'époque. Le trait caractéristique de la théologie de ce siècle fut l'emprise totale que la philosophie d'Aristote eut sur elle. Aristote devint le représentant universel de la pensée rationnelle mise au service de l'enseignement de l'Église. Il s'agissait de donner aux dogmes un fondement scientifique et rationnel. De grands noms jalonnent l'histoire des dogmes de l'époque.

2) Pierre Lombard (mort en 1164) est l'un des plus grands. Élève d'Abélard, mais considérablement influencé par Bernard de Clairvaux et Hugo de Saint Victor, il enseigna la théologie à Paris où il fut nommé évêque. Son traité dogmatique *Sententiarum Libri Quattuor* fut la plus célèbre collection de sentences de son siècle, parce que la plus claire et la mieux ordonnée. Elle servit pendant des siècles de manuel de théologie dans les universités et valut à son auteur le titre de "Magister Sententiarum", Maître des Sentences. C'est en fait le premier ouvrage de théologie systématique de l'Église occidentale. Il présente des textes des Pères de l'Église sur les différentes doctrines et réfute de façon dialectique les opinions contradictoires. C'est Pierre Lombard qui fit entrer la spéculation scolastique dans la théologie de l'Église médiévale. Quoique ouvrant la porte à l'aristotélisme, il sera encore avec les collègues de sa génération fidèle à la ligne augustinienne et platonicienne et se fait le défenseur du réalisme. Cependant, du point de vue doctrinal, Pierre Lombard n'a pas apporté de contribution propre. Il fut un simple compilateur, accumulant les autorités "pro et contra". Ce n'est que pour des raisons pédagogiques que son ouvrage eut le succès que l'on sait.

3) Alexandre de Halès (mort ca. 1245) enseignait lui aussi à Paris et entra dans l'ordre des Franciscains en 1222. C'est le "Doctor Irrefragabilis", auteur d'une *Summa Universae Theologiae*, autre manuel de théologie dialectique, dans laquelle il étudie pour chaque question le pour et le contre et énonce la solution. C'est une méthode qui fera école chez ses successeurs. Il est connu en particulier pour le « caractère indélébile » (character indelibilis) qu'il revendique pour les sacrements et jette dans un traité sur les mérites la base doctrinale de la pratique des indulgences.

4) Bonaventure (1221-1274), de son vrai nom Jean Fidanza, appelé encore "Doctor Seraphicus". Il enseigna la théologie à Paris, avant de devenir vicaire général des Franciscains, puis cardinal. Réaliste comme ses prédécesseurs, il tente lui aussi de démontrer que les dogmes de l'Église sont compatibles avec les impératifs de la raison. Fidèle à la mystique platonicienne, il distingua entre trois étapes: l'accomplissement de la Loi, les vertus monacales, et l'immersion de l'âme en Dieu, jouissance suprême des joies

célestes.

5) Les Franciscains seront cependant surpassés par les Dominicains en matière de Scolastique. Le premier représentant notoire de cet ordre fut Albert-le-Grand (1193-1280). Il naquit en Bavière, étudia à Padoue et enseigna la théologie dans différentes écoles dominicaines en Allemagne. Homme de culture encyclopédique, il fut appelé le "Doctor Universalis". Il se tourna résolument vers Aristote et fut l'auteur d'un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard et d'un *Summum Theologiae*.

6) Le Dominicain Saint Thomas d'Aquin (ca. 1224-1274) est sans conteste le plus illustre des scolastiques. Le "Doctor Angelicus" naquit près d'Aquino en Italie et entra dans l'ordre des Dominicains en 1243. Il étudia la théologie chez Albert-le-Grand à Cologne où il entra dans l'enseignement en 1248. Il publia ses premiers ouvrages, des commentaires sur l'éthique et la philosophie d'Aristote, puis fut envoyé à Paris où il fut promu docteur avec son ami le Franciscain Bonaventure (1252). En 1261, Urbain IV l'appela en Italie où il enseigna à Rome, Bologne et Pise. Il jouit d'une autorité incontestable et universellement reconnue dans l'Eglise. Seuls les Scotistes parmi les Franciscains et une école jésuite s'en prirent à lui. Parmi ses innombrables ouvrages, nous mentionnerons un commentaire sur les sentences de Pierre Lombard, la *Summa catholicae fidei contra gentiles* (oeuvre à la fois polémique et apologétique, destinée à prouver aux païens la vérité de la foi catholique et à réfuter les erreurs contraires) et la monumentale *Summa totius theologiae in tres partes distributa* qui constitue le plus vigoureux effort de réflexion théologique s'exerçant sur la doctrine officielle de l'Eglise. Thomas d'Aquin mourut de façon inattendue, alors qu'il se rendait à un concile à Lyon (1274). Il fut canonisé en 1323 et proclamé "Doctor Ecclesiae" en 1567.

7) Voici les grandes caractéristiques de la théologie thomiste. Dieu est conçu comme l'être des êtres, l'être suprême et absolu, substance de tout phénomène, le fond immanent des choses qui toutes subsistent par lui et en lui. Il est la substance absolue, dans laquelle l'être, la volonté et l'intelligence sont identiques. La christologie de Thomas d'Aquin reproduit celle de l'Eglise ancienne. Par contre, il nie avec tous les représentants de la Scolastique et contrairement à Anselme que la mort du Fils de Dieu incarné a été nécessaire. Il n'y a pas pour lui de nécessité logique et métaphysique à la satisfaction vicieuse (II, qu. 46, art. 1-3). Dieu aurait pu restaurer l'homme sans elle, par un simple acte de sa grâce (*gratia gratum faciens*). La mort rédemptrice du Christ a été simplement le procédé le plus « convenable » (*convenientius*). Le péché qui est fini en soi, prend des dimensions infinies du fait qu'en le commettant, l'homme se détourne de Dieu. Il faut donc une satisfaction suffisante (*condigna satisfactio*) que Dieu accepte davantage qu'il ne hait l'offense. L'homme ne pourrait apporter qu'une satisfaction imparfaite qui ne saurait convenir à Dieu que s'il décide de l'accepter (*acceptatio*). Mais Jésus est à la fois homme et Dieu; d'autre part, il est sans péché et d'une obéissance spontanée et parfaite. Sa satisfaction est donc « non seulement suffisante, mais aussi surabondante pour les péchés du genre humain (*non solum sufficiens, sed etiam superabundans pro peccatis humani generis*) ». Ses mérites n'ont pas besoin d'être complétés par un acte de la volonté de Dieu; l'acceptation de son oeuvre ne dépend pas du bon plaisir divin, contrairement à ce qu'enseignera Duns Scot pour qui elle a lieu « au nom d'une acceptation gratuite » (*secundum acceptationem gratuitam*). De même William Occam.

Le salut se réalise dans l'homme par l'intermédiaire des moyens de grâce institués par Dieu. Thomas d'Aquin reproduit les principales propositions d'Augustin sur la chute, le libre-arbitre et la grâce (II, I, qu. 82-85.109-114). Mais on retrouve chez lui le semi-pélagianisme qui s'était introduit dans l'Eglise, comme le montre sa doctrine des différents genres de mérites, de la foi et des oeuvres, des commandements de la Loi et des conseils évangéliques (II, 1, qu. 113.114; II, 2, qu. 2-4; II, 1, qu. 108). La "*gratia gratis data*" fait

de l'homme un être intelligent, doué de raison et de volonté. La "gratia gratum faciens" lui donne la possibilité de connaître Dieu et de l'aimer. Ce « don surajouté » (donum superadditum) lui permet de maîtriser la concupiscence qui habite en lui et d'acquérir ainsi un mérite. Mais l'homme a perdu ce don par la chute et est resté « seul avec ses forces naturelles » (in puris naturalibus). Ce qu'en latin on appelle le "fomes" (littéralement l'étincelle) habite en lui et le pousse au péché. De là résulte l'« habitus corruptus ». Thomas définit ainsi le péché originel: « Matériellement, le péché originel est la concupiscence. Formellement, il est l'absence de justice originelle »⁷⁷. En réalité, le péché originel est « péché de la nature » (peccatum naturae) et non pas « péché à proprement parler au sens véritable du terme » (proprie peccatum). Le pécheur est un malade, beaucoup plus qu'un mort. Il a besoin pour son salut de la grâce qui le pousse et le guérit (gratia excitans et sanans). Elle lui est offerte dans le Baptême et lui permet d'accomplir des actes bons, en utilisant son libre-arbitre. Cette grâce méritée par le Christ est la source de tous les mérites. Ainsi la foi, la repentance et la charité prédisposent à la justification. La grâce justifiante est « grâce habituelle » (gratia habitualis), c'est-à-dire une « aide intérieure de Dieu qui pousse l'âme ». Elle réalise le passage de l'état d'injustice à l'état de justice (transmutatio de statu injustitiae in statum justitiae). En tant que « grâce opérante » (gratia operans), elle réalise la justification. En tant que « grâce coopérante » (gratia cooperans), elle permet l'acquisition de mérites (II, 1, qu. 113). A l'aide de la grâce infuse, la foi est « formée par la charité » (fides caritate formata). Elle se détourne du péché, se tourne vers Dieu et obtient ainsi le pardon.

On se souvient que si St. Augustin avait développé la doctrine du péché originel et clairement affirmé que l'homme déchu ne possède pas de libre-arbitre "in spiritualibus", il n'avait pas développé la doctrine de la justification. Il y avait là une lacune que les scolastiques comblèrent, mais qu'ils comblèrent en adoptant le semi-pélagianisme. Nous assistons ainsi à un effort désespéré d'opérer une synthèse entre augustinisme et semi-pélagianisme. Les sacrements sont les signes visibles de la grâce invisible; c'est par eux qu'a lieu la justification. Ils en sont les « causes instrumentales » (causae instrumentales). Ils sont remplis de la "virtus salutifera" qui émane de la divinité du Christ à travers son humanité, et la retransmettent comme des canaux (III, qu. 62, 5). Ils portent la grâce en eux un peu comme une substance (continent gratiam), comme un verre d'eau contient un médicament. Ils agissent donc non seulement "ex opere operantis", mais aussi "ex opere operato", et confèrent un « caractère » (character) qui est, pour le Baptême, la confirmation et le sacrement de l'ordre, un "character indelibilis" (in *Sent. Petr. Lomb.* 4, 2, qu. 1, 4) .

Le Baptême procure le pardon ainsi que les forces nécessaires pour accomplir la justice. Il annule le péché originel, dont il ne reste que la concupiscence qui est "fomes peccati" et ne devient péché que si elle débouche sur une authentique transgression de la Loi. La confirmation confirme ce que Dieu a offert et fait dans le Baptême et confère ainsi une « grâce seconde » (gratia secunda gratum faciens). Dans l'Eucharistie, le pain et le vin sont transformés en corps et sang du Christ. Il ne reste du pain et du vin que les « accidents » (accidentia), c'est-à-dire tout ce qu'on peut percevoir, toucher, sentir, goûter (forme, consistance, couleur, goût, etc.). Il sont des « signes » (signa) et non la « chose » ou « réalité » même (non res): « Les accidents demeurent dans le sacrement sans sujet, ce qui peut se faire par la puissance divine »⁷⁸. C'est le dogme de la transsubstantiation. Par ailleurs, le Christ tout entier est présent dans chacun des éléments (III, qu. 76, 1.2), ce qui légitime théologiquement la communion sous une seule espèce. On appelle cela la concomitance. Grâce à la transsubstantiation, corps et sang du Christ sont présents en dehors de la communion, ce qui justifie le culte de l'hostie.

⁷⁷ "Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae" (*Summa* II, 1, qu. 82, 3) .

⁷⁸ "Accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest" (III, qu. 77, 1).

Le sacrement de la pénitence comprend la contrition, la confession et la satisfaction. Dans la contrition Dieu supprime la culpabilité et transforme la peine éternelle en une peine temporelle. Elle dispose en même temps à la réception de la grâce. Thomas d'Aquin distingue entre l'« attritio » qui est un déplaisir imparfait relatif au péché, déplaisir qui procède de la crainte, et la « contritio » qui devient parfaite par la confession et l'absolution. Si l'homme n'y met pas d'obstacle par un péché mortel, le péché lui est pardonné⁷⁹. Les peines éternelles étant changées en peines temporelles, ces dernières doivent être expiées par la « satisfactio » (satisfactio operum). Si cette expiation n'a pas lieu, des châtiments seront endurés dans le purgatoire, dont les messes en faveur des morts et les indulgences peuvent délivrer les âmes. Thomas d'Aquin en effet articule la doctrine des indulgences en la fondant sur la théorie du trésor de l'Eglise et de la solidarité des membres du Christ (*Summa III, Supplem. qu. 25, art. I; Comment. in Sentent. Petr. Lomb. IV, dist. 21, qu. I*). Elles sont accordées en vertu des « mérites surérogatoires » (supererogationes Christi) et de l'« unité du corps mystique par laquelle beaucoup font par leurs oeuvres de pénitence plus que ce qui est exigé »⁸⁰. L'extrême onction supprime les péchés véniels et, selon Thomas, aussi les péchés mortels.

L'ordination confère la "gratia gratum faciens" et un caractère sacerdotal indélébile auquel participent tous ceux qui reçoivent ce sacrement, quoique à des degrés divers. Le mariage est lui aussi un sacrement. Cette affirmation se fonde sur Eph 5: 32 et trouve sa justification dans le fait qu'une puissance divine sanctifiante y est à l'action. C'est l'Eglise qui offre la grâce sanctifiante dans les sacrements. La théologie médiévale conçoit cette Eglise plutôt comme objet d'expérience que comme objet de foi. Elle est institution de salut dans laquelle s'exercent conjointement le « pouvoir de l'ordre ou des clés » (potestas ordinis seu clavium) et le « pouvoir de juridiction » (potestas jurisdictionis). Cette dernière place l'évêque au-dessus du prêtre. Mais l'unité du corps du Christ requiert un chef visible, car la monarchie est la meilleure forme de gouvernement. Le pape possède donc la « plénitude du pouvoir » (plenitudo potestatis) et le « gouvernement immédiat » (regimen immediatum) de la chrétienté tout entière, et dans un certain sens aussi l'infaillibilité (*Summa IIb I, 10 c*). Bonaventure l'avait déjà affirmé en ces termes: « Le Seigneur a conféré à son vicaire la plénitude du pouvoir »⁸¹. Cependant les scolastiques précisent qu'à l'Ecriture seule appartient l'autorité absolue. Thomas d'Aquin consacre aussi une grande part de sa *Somme théologique* à l'éthique; il y développe une morale rigide dont les principes sont empruntés à Aristote et Augustin. Mentionnons pour terminer ce rapide survol que Thomas d'Aquin se consacra aussi à l'exégèse (*Commentaires de Job, des Psaumes, des Prophètes, Catena aurea in Evangelios*). Il formule un principe herméneutique étonnant pour son époque, mais qu'il fut loin de toujours pratiquer: « Tous les sens de l'Ecriture culminent en un sens littéral unique. Lui seul permet d'argumenter, à l'exclusion des sens qui ont trait à l'allégorie »⁸². On sait combien Martin Luther tenait à cette règle.

7) Dans la génération suivante, le thomisme connut un rival en la personne de Duns Scot (1265-1308). Il naquit en Angleterre, étudia puis enseigna la théologie à Oxford, avant d'être nommé à Paris où il fut promu docteur en 1307. Il est entré dans l'histoire des dogmes sous le nom de "Doctor Subtilis". Il professa aussi et défendit contre les Dominicains l'immaculée conception de Marie. Il mourut à Cologne à l'âge de 33 ans. Cette courte carrière ne l'empêcha pas d'écrire des ouvrages considérables qui marquèrent une évolution dans la Scolastique. Sa pensée s'orienta dans d'autres directions qu'Anselme, Richard de Saint Victor et Thomas d'Aquin. Tandis que Thomas d'Aquin penche vers un déterminisme qu'il a hérité d'Augustin, Duns Scot insiste sur le

79 "In ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio datur" (*In Sent. Petr. Lomb. 4, 22, 2, 1*).

80 "... unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum" (*Supplem. qu. 25, 1*).

81 Bonaventure: "Dominus vicario suo plenitudinem potestatis contulit" (*Sent. 4, 20, 2, 5*).

82 "Omnes sensus Scripturae fundantur super unum sensum literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur" (*Summa I, qu. I, art. 10*).

libre-arbitre dont il cherche l'origine en Dieu. Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut. De cette liberté absolue résulte la contingence du monde et de tout ce qui le constitue. Dieu aurait pu donner aux hommes une autre loi morale, s'il l'avait voulu, comme il aurait pu s'unir à une pierre aussi bien qu'à un homme (*Sentent.* 1. III, dist. 2, qu. 1). Duns Scot est un réaliste plus rigoureux que ses prédécesseurs: « Les universaux sont dans les choses » (*universalia in rebus*). L'être individuel naît d'une détermination que l'universel s'est donnée à lui-même, doctrine qui frise le panthéisme. Mais Duns Scot échappe au panthéisme en affirmant la dignité et l'indépendance de l'homme plus que ne l'a fait Thomas d'Aquin. Moins déterministe que ce dernier, il insiste sur le libre-arbitre par lequel l'homme accomplit des oeuvres qui le disposent à recevoir la grâce. C'est plus que du semi-pélagianisme (*Sentent.* 1. III, dist. 34, 5). Le péché est fini dans ses dimensions, car il s'oriente vers ce qui est fini. Quant à la satisfaction, elle n'est nécessaire que parce que Dieu l'a voulue. L'obéissance du Christ n'a, du fait qu'elle appartient à sa nature humaine, qu'une valeur limitée. Et si Dieu l'a acceptée pour d'innombrables hommes, en fait elle n'est là que pour les élus. Les hommes sont déçus de Dieu, mais il en a prédestiné quelques-uns au salut, a fait du Christ leur Rédempteur et leur applique les fruits de son oeuvre rédemptrice. A la différence de Thomas d'Aquin, Duns Scot soutient que la grâce qui agit dans les sacrements n'est pas différente de celle qui touche l'homme d'autres façons. Elle procure des forces qui permettent à la volonté de l'homme de se tourner à nouveau vers Dieu. Mais Duns Scot souligne aussi que la volonté humaine n'est déterminée que par elle-même, car elle permet à l'homme de s'élever au-dessus de sa propre nature. Par la grâce habituelle (ou par l'*habitus* de la grâce), Dieu réoriente la volonté de l'homme. Par contre, les différents actes de cette volonté restent l'oeuvre de l'homme, alors que Thomas d'Aquin les faisait découler de la grâce. L'homme naturel peut acquérir un « mérite de congruité » (*meritum de congruo*) à la suite duquel la grâce lui est offerte, et c'est avec l'aide de cette grâce qu'il acquiert le « mérite de condignité » (*meritum de condigno*). Cependant un mérite n'est mérite que parce que Dieu veut bien l'accepter comme tel et qu'il a décidé de le récompenser. On le voit, Duns Scot substitue à la métaphysique intellectualiste de Thomas et de son temps une métaphysique de la volonté. Il enseigne d'ailleurs que la béatitude consiste à s'unir à la volonté divine, non à s'installer dans le repos de la contemplation.

La critique corrosive du thomisme à laquelle il se livre va lentement désagréger l'édifice de ses devanciers. Elle amorça la décadence de la Scolastique. Elle suscita de vives controverses, et l'université de Paris condamna en 1330 plusieurs de ses propositions.

LA DÉCADENCE DE LA SCOLASTIQUE

1) Le nominalisme marquera la décadence de la théologie médiévale. Il brisera l'édifice lentement et patiemment bâti, en ne reconnaissant de réalité qu'aux êtres individuels et aux choses particulières (« les universaux viennent après les choses »), en ne prenant les idées générales que pour le résultat des opérations logiques de l'esprit et en ne voyant en elles que des mots, des noms donnés à des abstractions. De ce point de vue, la Scolastique finit par ne plus apparaître que comme une pure rêverie de l'imagination. De bonne heure on avait eu des présomptions fâcheuses contre le nominalisme, dont quelques traces étaient déjà apparues au XI^e siècle. On pressentait que cette manière de

penser n'était pas celle qui convient à la foi qui cherche à comprendre (fides quaerens intellectum), en voyant ceux qui l'adoptaient pencher vers des opinions plus ou moins contraires à l'enseignement de l'Eglise. Roscelin avait été obligé de se rétracter à Soissons, en 1092; Abélard provoqua des levées de boucliers. Les grands nominalistes, en réorientant la Scolastique, vont se mettre en opposition avec ce qui constituait son essence même, reniant ses principes et sa méthode et la conduisant au-devant de sa propre dissolution. Ils distingueront entre la vérité théologique et la vérité philosophique, entre la vérité qui repose sur l'autorité de l'Eglise et celle à laquelle la raison parvient d'elle-même, déclarant qu'une proposition peut être vraie au point de vue de la théologie, et fautive au point de vue de la philosophie. La preuve sera ainsi faite que la Scolastique a fait fautive route, qu'elle n'a pas su expliquer la foi par la raison.

2) Guillaume Occam (1280-1349) naquit près de Londres, étudia à Oxford et à Paris où il enseigna aussi un certain temps. Il fut emprisonné pendant quatre ans par le pape à Avignon et par la suite excommunié. Ses principaux ouvrages s'intitulent *Quaestiones et Decisiones in Quattuor Libros Sententiarum*, *De Sacramento Altaris* et *De Corpore Christi*. Il était élève de Duns Scot et porta le titre de "Venerabilis Inceptor". Il se détourna du réalisme de son maître et ressuscita le nominalisme, affirmant que les "universalia" existent réellement, mais dans l'esprit de l'homme (qualitates existentes in anima, *Quodlib.* IV, 19; V, 13; *In Sent.* I, dist. 2, qu. 8E). La science se préoccupe des concepts, non des choses. Mais si ce qui existe n'est pas une forme de manifestation de l'éternel, la connaissance du divin ne permet pas d'aboutir à celle de toutes choses, ce qui signifie que le dogme ne peut pas faire l'objet d'une preuve rationnelle. Aussi ce dogme est-il soumis à la critique. Cependant elle ne doit pas le dissoudre, car le théologien doit se soumettre de façon inconditionnelle à l'autorité et à l'enseignement de l'Eglise. Or l'autorité de l'Eglise elle-même est assujettie à celle de l'Ecriture. « L'Ecriture ne peut se tromper... Le pape peut se tromper »⁸³. Le chrétien n'est pas tenu « par une nécessité de salut » (de necessitate salutis) de croire ce que l'Ecriture n'enseigne pas ou ce qui ne découle pas immédiatement de l'enseignement de l'Ecriture. Une telle affirmation est toutefois restée théorique dans la théologie nominaliste. Occam n'en demeure pas moins convaincu que "l'Eglise dans son ensemble ne se trompe pas" (*Dial.* I, 4. 8 s). « C'est là ma foi, parce que c'est la foi catholique. Explicitement et implicitement, je ne crois que ce que croit l'Eglise romaine »⁸⁴. Gabriel Biel, un autre nominaliste, écrivait de son côté: « Je crois comme croit l'Eglise (credo sicut Ecclesia credit, *Expos. can. miss.* lect.12B).

En ce qui concerne la doctrine de la rédemption, le nominalisme fait sienne la théorie de l'« acceptation » (acceptatio) de Duns Scot, comme ce fut le cas d'Occam et de Biel). Ou bien elle confesse le caractère parfait de l'obéissance du Christ dont la satisfaction est dite "superabundans", comme l'avait professé Thomas d'Aquin. C'est le cas pour Durand de Saint Pourçain). A la suite de Duns Scot, on affirme que les souffrances du Christ constituent le "principale meritum", mais l'activité de l'homme y contribue aussi (concurrit aliqua operatio hominis). C'est le synergisme. « En faisant ce qui est son pouvoir » (en théologie on appelle cela le « facere quod in se est »), l'homme peut acquérir avant la réception de la grâce un « mérite de congruité », puis, après avoir reçu la grâce, un « mérite de condignité ». L'homme est de lui-même apte au bien, ce qui le rend capable d'aimer Dieu plus que tout (*in Sent.* 2, qu. 19A). Gabriel Biel écrit encore: « Un acte méritoire dépend de deux choses, de notre libre-arbitre et de la grâce »⁸⁵.

3) Quelques autres théologiens firent du nominalisme un vaste courant qui influença considérablement l'Eglise catholique de la fin du Moyen-Âge. Il convient de citer ici Durand

83 "Scriptura Sacra errare non potest..., papa potest errare" (*Dial.* p. 843).

84 "Haec est mea fides, quoniam est catholica fides; quidquid enim romana Ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicitè vel implicitè credo" (*de Sacramento Altaris*, 1).

85 "Actus meritorius ex duobus dependet, ex nostro arbitrio libero et ex gratia" (*Sermo* 14 § J).

de Saint-Pourçain (mort en 1332), le "Doctor Resolutissimus". Bien que dominicain, il lutta contre le réalisme de Thomas d'Aquin. Il écrivit un commentaire sur les sentences de Pierre Lombard, un traité de droit ecclésiastique, et un pamphlet contre l'opinion soutenue par Jean XXII selon laquelle les âmes ne parviennent au salut qu'après la résurrection. Il chercha à ébranler le culte d'Aristote. Son scepticisme qui niait toute science ne laissa subsister que l'autorité de l'Écriture commentée par la papauté. Il devint cependant suspect aux yeux de l'Église en n'assignant au mariage qu'un caractère relatif de sacrement, en faisant de graves réserves sur la transsubstantiation et en rejetant le dogme de la descente du Christ aux enfers.

4) Pierre d'Ailly (1350-1420) fut promu docteur en théologie en 1380. Dans le discours qu'il fit à cette occasion, il soutint que dans les paroles de Jésus, Mt 16: 18, la pierre sur laquelle est fondée l'Église est la Bible, que Pierre et ses successeurs ne peuvent être ce fondement à cause de leur infirmité humaine. Il distingua aussi entre l'Église universelle et l'Église romaine, affirmant que cette dernière n'avait pas nécessairement la primauté et que tout évêque pouvait être le chef de la chrétienté. Pierre d'Ailly vécut à l'époque extrêmement trouble du schisme où plusieurs papes, à Rome et à Avignon, prétendaient gouverner l'Église. Jean XXIII l'avait nommé cardinal. Lors du Concile de Constance (1414), il proclama qu'un concile oecuménique est supérieur aux papes et peut les déposer. Il obtint ainsi la déposition du pape Benoît XIII. Il empêcha aussi le Concile de Constance de procéder à une réforme sérieuse des abus qui minaient l'Église et vota pour la condamnation et l'exécution de Jean Huss.

5) Jean Charlier de Gerson (1363-1429) fit ses études sous le patronage du duc de Bourgogne, tout d'abord à Reims, puis au Collège de Navarre à Paris. Il fut nommé docteur en théologie en 1392, et chancelier de l'université de Paris en 1395. On l'honora plus tard du titre de "Doctor Christianissimus". Dégoûté par les Conciles de Pise et de Constance, il acheva sa vie à Lyon.

6) Gabriel Biel (mort en 1495) naquit à Spire en Allemagne. Il fut le dernier des nominalistes. Il étudia à Heidelberg et à Erfurt, puis enseigna la théologie à l'université de Tübingen nouvellement fondée. Il mourut dans un couvent où il s'était retiré vers la fin de sa vie. Il fut un fidèle disciple d'Occam dont il exposa le nominalisme dans un ouvrage intitulé *Collectorium ex Occamo super Libros Sententiarum*. Il mit en doute l'efficacité de certains sacrements et plaça les conciles universaux au-dessus de la papauté. Ses écrits figurent parmi les premiers ouvrages théologiques étudiés par Luther. Il insista sur l'indépendance souveraine de Dieu: « Seule la volonté divine est règle première de toute justice ». « Dieu n'a pas d'autre règle à laquelle il soit tenu de se conformer, mais la volonté divine est elle-même la règle de tout ce qui se produit; Dieu ne veut pas quelque chose parce que cela est droit et juste, mais quelque chose est droit et juste parce qu'il le veut »⁸⁶.

Gabriel Biel distingua aussi entre ce que Dieu fait "de potentia ordinata" et ce qu'il pourrait faire avec sa toute-puissance (de potentia absoluta, I, dist. 17, qu. I, art. 3). Il existe une grâce créée, qui pour Biel est identique à la charité. Mais, de par sa toute-puissance (de potentia absoluta), Dieu pourrait faire en sorte que le pécheur lui soit agréable sans elle, comme il pourrait inversement ne pas sauver le croyant (I, dist. 17, qu. I, art. 2). Un acte est dit méritoire quand il est conforme à la raison, qu'il procède de la volonté libre de l'homme et qu'il est accepté par Dieu. Si la grâce joue un rôle, c'est parce que Dieu accepte plus facilement un acte qui procède d'un don que lui-même a déjà fait. Avec ses seules forces naturelles, l'homme peut observer la Loi « dans sa substance » (quoad substantiam) et aimer Dieu par-dessus toutes choses. Si Dieu requiert en nous la

⁸⁶ "Sola voluntas divina est prima regula omnis justitiae" (*Collect.* I, dist. 43, qu. I, art. 4) . "Non habet Deus aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut justum ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo justum et rectum" (I, dist. 17, qu. I, art. 3).

présence de la grâce, c'est uniquement parce qu'il l'a voulu ainsi, "de potentia ordinata", de fait et non de droit. Dieu pouvant toutes choses, peut donc déclarer juste celui qui ne l'est pas. G. Biel est ainsi près de considérer la justification comme un acte juridique, forensique. Mais sa doctrine du libre-arbitre et du mérite est loin de faire de lui un précurseur de Luther.

7) Face au nominalisme se situe un Augustinisme qui n'accepte pas les vues communément admises à l'époque. Il est représenté par Grégoire de Rimini (mort en 1357) qui insiste sur l'ampleur de la déchéance humaine et les conséquences du péché originel dont Dieu seul peut délivrer par un acte libre de sa volonté. En Angleterre, Thomas Bradwardin (mort en 1349), appelé le "Doctor Profundus" reprend lui aussi les thèses d'Augustin, y compris celles relatives à la prédestination, pavant le chemin à Jean Wyclif.

8) Jean Wyclif (ca. 1324-1384) fut un des précurseurs de la Réforme. En raison de son opposition à l'ingérence du pape dans les affaires politiques et religieuses de l'Angleterre, il fut pris à partie bien des fois, mais on ne put le contraindre au silence. Il forma à Oxford des prédicateurs itinérants. Auteur de nombreux traités s'en prenant aux erreurs de Rome, il traduisit aussi avec l'aide de son élève Nicolas de Hereford la Vulgate en anglais (1382). Il définissait l'Eglise à la façon de St. Augustin comme « assemblée des prédestinés » (*congregatio praedestinatorum*). Seules l'humilité, la chasteté et la pauvreté étant de mise dans l'Eglise, il s'en prend aux abus scandaleux dans lesquels se vautre Rome. Par ailleurs, il nie la nécessité d'une papauté (*De civili dominio*, I, 43) et finit par la rejeter tout bonnement (*Dialogus sive speculum ecclesiae militantis*). Il s'en prend tour à tour au commerce des indulgences et aux ordres mendiants qu'il accuse d'avoir renié leur idéal. Il conteste également le dogme de la transsubstantiation (*Tractatus de eucharistia*). Parfois il semble défendre la présence réelle du corps et du sang du Christ; d'autres fois il utilise un langage symboliste. Seuls le Baptême et la Cène sont des moyens de grâce. La confirmation et l'extrême-onction ne sont que des inventions humaines. L'imposition de la confession privée et la doctrine du purgatoire sont démoniaques. Bien que le Christ soit le seul Médiateur entre Dieu et les hommes, les bonnes oeuvres des chrétiens sont à un certain degré méritoires. L'obligation faite aux prêtres de pratiquer le célibat est immorale. Tout en affirmant que le Christ est le seul Chef de l'Eglise et en taxant le pape d'Antichrist, Wyclif ne quitta pas l'Eglise catholique. Le Concile de Constance l'excommunia à titre posthume (1415), et treize ans plus tard sa dépouille fut exhumée, brûlée et jetée à l'eau.

9) Jean Huss naquit vers 1373 en Bohême. Il fit ses études à l'université de Prague dont il devint le recteur en 1402. Disciple de Wyclif, il comprit combien l'Eglise catholique avait besoin d'être réformée, s'en prenant en particulier à l'immoralité qui s'étalait partout, et surtout chez le clergé. La doctrine de Wyclif se répandant partout, le pape ordonna que les écrits de ce théologien fussent brûlés et qu'on bannît Jean Huss et ses adeptes. Huss n'en devint que plus virulent. Ayant dénoncé la croisade que le pape Jean XXIII prêchait contre le roi de Naples et le trafic d'indulgences auquel elle donnait lieu, il fut mis au ban de l'Eglise en 1412. En appelant du pape au jugement du Christ, il quitta Prague et publia un traité sur l'Eglise dans lequel il défendit l'autorité souveraine de l'Ecriture, définît l'Eglise comme l'assemblée des élus dont seul le Christ était le Chef, et soutint que l'obéissance au pape n'était pas de nécessité de salut. A la différence de Wyclif, il ne rejeta pas le dogme de la transsubstantiation ni d'une façon absolue l'invocation des saints et les prières pour les morts. Il fit lui aussi jouer un rôle aux oeuvres dans la justification du pécheur. Il fut cité devant le Concile de Constantinople et brutalement incarcéré malgré le sauf-conduit que l'empereur Sigismond lui avait confié avec l'approbation du pape. Après trois auditions publiques qui avaient pour seul but d'obtenir de lui qu'il se rétracte, il fut condamné le 6 Juin 1415 comme un adepte de Wyclif et brûlé vif le même jour. Ses cendres furent jetées dans le Rhin. Ses dernières paroles furent: "C'est dans la vérité de

"l'Evangile que j'ai confessée par écrit, enseignée et prêchée que je mourrai aujourd'hui avec joie".

Jérôme de Prague, son fidèle disciple, mourut de la même mort le 30 Mai 1416. Demeurés prisonniers de certaines graves erreurs, ces hommes ne furent pas des Réformateurs, mais surent paver le chemin à ceux qui le devinrent après eux.

10) Le Concile de Bâle-Ferrare-Florence (appelé aussi simplement le Concile de Florence) fut convoqué par Eugène IV à Bâle en 1431, transféré à Ferrare en 1437, et de là à Florence en 1439. La doctrine médiévale des sacrements y trouva une formulation définitive dans le *Décret pour les Arméniens* (Decretum pro Armenis) qui confirma l'union de Rome avec les Arméniens. Le nombre de sacrements fut définitivement fixé à sept; on y définit leur matière et leur forme, affirma la nécessité, pour leur administration valide, de la part du prêtre d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise et le caractère indélébile conféré par le Baptême, la Confirmation et l'Ordination. A la différence des sacrements de l'Ancien Testament, « ils contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement » (continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt). Ils agissent "ex opere operato", quand un péché mortel ne crée pas d'obstacle. Le Baptême qui est la porte qui mène à de la vie spirituelle (janua spiritualis vitae), peut, en cas de nécessité, être administré par un laïc, voire une femme, au besoin par un païen ou un hérétique, « du moment qu'ils agissent au nom de l'Eglise et font ce que fait l'Eglise »⁸⁷. Il procure le pardon pour toute culpabilité résultant du péché originel et des péchés actuels. La matière de la Confirmation est une « onction d'huile et d'onguent » consacrés par l'évêque. Seul l'évêque peut procéder à cet acte. La matière de la Sainte Cène est le pain fait avec du blé et le vin mélangé à un peu d'eau. Par les paroles d'institution, « les substances du pain et du vin sont changées en corps et en sang du Christ et du vin. De telle sorte cependant que le Christ tout entier est contenu sous l'espèce du pain et que le Christ tout entier est contenu sous l'espèce du vin. Il est tout entier sous l'une ou l'autre des espèces, que ce soit le pain ou la vin »⁸⁸.

La contrition du coeur, la confession des lèvres (énumération des péchés dont on a conscience) et la satisfaction prescrite par le prêtre (essentiellement prières, jeûne et aumônes) sont "quasi materia" de la pénitence. L'essence en sont les paroles d'absolution du prêtre. La matière de l'extrême-onction est l'huile consacrée par l'évêque. Elle ne doit être administrée que s'il y a danger de mort par application de l'huile sur les yeux, le nez, les oreilles, les pieds, les mains et les reins. Elle a pour forme les paroles: « Que par cette sainte onction... le Seigneur te fasse miséricorde »⁸⁹, et pour effet la guérison de l'esprit, voire du corps. La matière de l'ordination est la présentation du pain et du vin au candidat, et sa forme la récitation des mots: « Reçois le pouvoir d'apporter le sacrifice dans l'Eglise pour les vivants et les morts, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »⁹⁰. Ce sacrement augmente la grâce requise pour l'exercice du ministère. Le mariage, quant à lui, symbolise la communion qui existe entre le Christ et son Eglise (Eph 5: 32). Ce qui le rend valide, sa "causa efficiens" est le consentement mutuel (mutuus consensus). Il a pour but la procréation et l'éducation chrétienne des enfants, la préservation mutuelle dans la foi, et constitue un lien indissoluble. Le remariage est impossible en cas de séparation. Un grand rôle est attribué aux satisfactions et aux indulgences dans l'administration de la pénitence. Ces dernières remplacent les satisfactions et les peines du purgatoire.

87 "dummodo formam servant Ecclesiae et facere intendant quod facit Ecclesia".

88 "substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur, ita tamen quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini, et sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati totus est Christus".

89 "Per istam sanctam unctionem... indulgeat tibi Dominus quidquid per visum".

90 "Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis in nomine...".

LA MYSTIQUE MÉDIÉVALE

1) La mystique est la forme que revêt la piété médiévale, dans la mesure où elle ne se contenta pas du recours aux sacrements dispensés par l'Eglise et rechercha une relation personnelle interne avec Dieu. La Scolastique avait montré comment le croyant, en se renouvelant, revêtait une sorte de « surnature » le rendant apte à des actes pieux. La mystique, de son côté, montrait à l'âme comment, en entrant dans son être intérieur avec l'aide des grâces divines, elle pouvait dépasser la nature humaine et s'unir intimement à la nature divine. Albert-le-Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure avaient été de grands mystiques. A la différence de la Scolastique, la mystique affichait une certaine indépendance par rapport à la tradition et l'aptitude à exprimer de façon autonome les expériences personnelles. L'utilisation de la langue maternelle facilita ce processus. Ce fut le cas en particulier en Allemagne.

2) Les représentants les plus marquants de la "mystique allemande" furent Maître Eckhart (mort en 1327), Heinrich Seuse (mort en 1361), l'auteur anonyme de la *Deutsche Theologie*, Tauler (mort en 1361), le cercle de Rulman Merswin, Johannes von Ruysbroek (mort en 1381), l'auteur inconnu du traité *Buch der geistlichen Armut* (livre de la pauvreté spirituelle) et Thomas à Kempis, l'auteur bien connu de l' *Imitatio Christi*.

3) Le plus célèbre d'entre eux est sans aucun doute Maître Eckhart. Comme Scolastique il se situe dans la ligne de Thomas d'Aquin. Mais c'est par ses oeuvres mystiques qu'il entra dans l'histoire de l'Eglise. Il enseignait que l'homme pouvait, "en s'affranchissant de lui-même et de toute chose, réintégrer Dieu et parvenir à la pureté de la nature divine". Une nouvelle naissance a lieu par une révélation intérieure de Dieu; elle est possible en raison de l'unité originelle de l'âme et de Dieu. Mais maintenant encore, l'être intérieur de l'âme, son "étincelle" que la Scolastique appelait la "syntèrèsis" (observation), est "un rameau de la raison qui est Dieu". Elle reste apparentée à Dieu. Eckhart combine ces réflexions avec des spéculations trinitaires et christologiques. Ce qui est créé ne se situe pas en dehors de Dieu comme le chef-d'oeuvre se trouve à côté du maître qui l'a créé. C'est au fin fond de son âme que l'homme rentre en contact avec l'essence de Dieu, et c'est son devoir moral de rechercher ce contact. Pour rendre ce contact avec lui-même possible, Dieu s'est incarné. Il l'a fait pour naître dans l'âme et pour que l'âme naisse en lui.

4) Seuse, l'élève d'Eckhart, a tenté de vivre ces différentes étapes de la mystique: la joie de la contemplation divine, les mortifications frisant l'autodestruction et le service du prochain par la charité. La mystique de Tauler et de Ruysbroek fut plus pratique. Selon eux, l'âme des justes est pénétrée par la lumière de Dieu comme le fer qui, plongé dans la fournaise, devient feu. Vidée d'elle-même, elle est un miroir vivant de la Trinité. Le Père y engendre son Verbe, et le Saint-Esprit y procède du Père et du Fils. Ils s'efforcent cependant de se distancer du panthéisme en rappelant que même sur les sommets de l'union divine, même dans la béatitude éternelle, l'âme garde sa personnalité et reste une nature créée. Mais c'est encore la *Deutsche Theologie*, la théologie allemande qui a reproduit avec le plus de fidélité l'enseignement d'Eckhart. Elle montre d'abord l'essence de l'union avec Dieu, puis le chemin qui y mène. C'est par le renoncement à son propre moi qu'on y parvient. La naissance du Christ doit se répéter dans chaque âme. Plus le moi personnel diminue, plus augmente en l'âme le moi divin, et ce jusqu'à la possession entière de Dieu. Pour parvenir à cette union parfaite avec Dieu, il faut imiter le Christ dans sa pauvreté. L' *Imitatio Christi* de Thomas à Kempis initie à cette démarche. La pensée fondamentale de cet ouvrage est que la vie du chrétien doit devenir une seconde vie du

Christ. La sainte croix est le chemin royal qui mène au ciel.

LA SIGNIFICATION DE LA RÉFORMATION LUTHÉRIENNE POUR L' HISTOIRE DES DOGMES

1) La Réformation apporté des éléments tout à fait nouveaux dans l'histoire des dogmes. Luther en effet a expérimenté la communion avec Dieu d'une façon entièrement nouvelle et est parvenu ainsi à une compréhension nouvelle du christianisme. A travers une prise de conscience extrêmement sérieuse de sa corruption naturelle et de sa culpabilité, il est parvenu à la certitude de la miséricorde divine et a trouvé dans cette certitude l'aptitude à tirer toutes les conséquences de son expérience spirituelle. Il a découvert dans le message de l'Écriture la merveilleuse doctrine de la justification du pécheur par la seule foi en Dieu, comme un don de la grâce céleste dont l'homme reste à jamais indigne. Cette doctrine resta le centre de toute sa théologie. C'est par la foi, et par elle seule, que le pécheur repentant devient participant du Christ, de sa rédemption et de tous ses biens. « La foi appréhende le Christ et le retient comme une bague retient une pierre précieuse »⁹¹. Le péché est encore là, mais il est pardonné. Régénéré par la foi, le croyant participe à la vie du Christ, et cette « vie du Christ dans son fidèle n'est pas oisive, mais vit et agit à jamais »⁹².

2) En Christ, Luther saisit Dieu comme son Dieu. Dès lors le dogme de la Trinité et la christologie cessent d'être matière à spéculation sur laquelle s'exerce une théologie de la gloire (*theologia gloriae*) fière de ses aptitudes, mais tout le révélé est destiné à faire naître dans le cœur la certitude de la grâce et du salut. Personne depuis Athanase n'a aussi bien compris que Luther l'importance pour le salut de la divinité et de l'humanité du Christ. En effet, en dehors du Christ Dieu reste un Dieu de colère, un Dieu redoutable, semblable à un feu dévorant. Mais le Christ est Rédempteur. Or s'il n'était pas besoin d'une rédemption, "tout le Nouveau Testament ne serait rien, et le Christ ne serait rien; il aurait travaillé en vain en souffrant pour les péchés. Et Dieu aurait joué au théâtre, en vain, s'il avait pu pardonner sans les souffrances du Christ". Voilà pourquoi l'incarnation est si importante pour le Réformateur. Son Dieu est l'enfant dans le sein de Marie et l'homme agonisant sur la croix. Tout ce qu'il a fait et souffert, il l'a fait et souffert à la fois comme Dieu et comme homme. "C'est tout l'art du chrétien et la doctrine primordiale de la foi chrétienne de reconnaître avec certitude que l'homme Jésus est véritablement en Dieu et Dieu en lui, et que celui qui est en Dieu et en qui est Dieu est aussi en nous et nous en lui... Grâce à cette unité et cette communion, notre péché et notre mort sont abolis, et à leur place il n'y a que vie et salut". L'alléose de Zwingli⁹³ "fabrique un Christ dont je ne voudrais pas être le chrétien". Au contraire, "là où est Dieu, là est aussi l'homme; et ce que fait Dieu, l'homme le fait aussi, et ce que fait et que souffre l'homme, Dieu le fait et le souffre également. C'est la gloire de Dieu de descendre aussi bas". C'est dans le Fils de Dieu devenu homme, humilié et crucifié pour le salut du monde que nous saisissons Dieu.

91 "Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam".

92 "Vita Christi in suo fideli non quiescit, sed semper vivit et agit" (4, 646).

93 Le mot « alléose » exprime l'action par laquelle on attribue à la nature humaine du Christ ce que la Bible dit de sa nature divine, et inversement. C'est une « manipulation » du texte biblique que Luther a violemment dénoncée dans son combat contre Zwingli.

3) « La croix du Christ est la théologie la plus vraie qui soit » (cruce Christi est theologia sincerissima). C'est sur la croix du Christ que Dieu juge le péché, que sa colère cède le pas à sa grâce. L'oeuvre médiatrice de Jésus-Christ se situe au centre de la théologie comme au centre de la foi chrétienne. Elle réalise la réconciliation du monde avec Dieu et n'a nul besoin d'être complétée par une expiation ou une réparation personnelle de la part de l'homme. Elle est proclamée dans l'Evangile et veut être simplement acceptée par la foi.

4) Le péché n'est pas simple déficience, insuffisance de la part de l'homme. Il est dans son essence incrédulité, révolte contre Dieu. Inversement l'accomplissement du premier commandement et de tous les autres a lieu dans la confiance en Dieu, dans la foi et l'amour. Le péché est révélé par la Loi qui condamne le coupable et ne peut en aucune façon le justifier et le sauver. Rechercher la justification dans la Loi, c'est rester sous son verdict et renier le Christ.

5) Tandis que la Loi ne peut qu'éloigner l'homme de Dieu, l'Evangile lui annonce sa miséricorde et sa volonté de salut manifestée en Jésus-Christ. La grâce est promise aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, mais elle est toujours concentrée sur le Christ. La doctrine de la prédestination ne peut qu'affermir la certitude de la grâce. L'Evangile, en proclamant la grâce de Dieu en Christ suscite la foi dont il devient l'objet. L'élément principal de la repentance est la foi. C'est en vain que Luther avait cherché à parvenir à la contrition parfaite pour être assuré du pardon. Il découvrit que le pardon est promis au pécheur croyant et qu'aucune contrition, si grande soit-elle, ne peut l'en rendre digne. Si la foi justifie et sauve, ce n'est pas en raison d'une qualité intrinsèque, mais en vertu de l'objet qu'elle appréhende, le Christ et sa mort rédemptrice.

6) Dieu n'agit avec l'homme que par la Parole. Les sacrements ne sont rien d'autre que l'Evangile rendu visible, « Parole visible » (Verbum visibile). C'est pourquoi ils doivent être reçus avec foi et n'agissent pas « ex opere operato », d'une façon quasi automatique du seul fait qu'ils sont administrés.

7) La justification est à la fois régénération, tout en étant distincte d'elle. Justifié par la foi en Christ, le chrétien est en même temps régénéré, renouvelé, transformé intérieurement, sanctifié. Sa vie prend une orientation nouvelle. Il sait que tout doit contribuer à son salut; il est donc par la foi seigneur de toutes choses et prêtre de Dieu qui peut se présenter devant son Créateur dans la prière et l'intercession. Il est en même temps le serviteur de tous. La foi en Christ lui donne la volonté et la force de servir Dieu et le prochain, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme lui-même.

8) Luther trouva dans l'Ecriture l'autorité souveraine qu'il opposa à Rome et qui lui permit de ne pas se sentir lié aux décisions des conciles. Est divin ce que Dieu a révélé dans sa Parole. L'Ecriture seule tranche donc en matière de doctrine et de vie chrétiennes.

L'ENSEIGNEMENT DOCTRINAL DE LUTHER

1) Nous n'entrerons pas dans le détail de cet enseignement que nous supposons bien connu du lecteur. Quelques indications suffiront. 2) Luther apprend au travers de ses expériences et de ses combats spirituels que la certitude du salut ne s'obtient pas dans la quête d'une contrition parfaite, mais dans le renoncement total à soi-même et à toute dignité personnelle et dans la foi confiante en Christ crucifié. Staupitz lui fut d'un grand secours dans cette découverte. Dans son *Commentaire des Psaumes* (1513-1515), il affirme avec Saint Augustin que la vraie connaissance de Dieu est celle qui a pour objet la grâce révélée dans la croix du Christ. Vouloir se justifier soi-même est doublement un péché (III, 15, 35 ss.), tandis que Dieu impute la foi à justice (III, 288 s.) et cesse d'imputer le péché au croyant (III, 171.649). La foi suscitée par la grâce est la source de la justice. En commentant l'épître aux Romains (1515/1516), le Réformateur découvre que la justice de Dieu révélée dans l'Évangile n'est pas celle qui condamne le pécheur, mais qu'elle le justifie et le sauve. Justifier signifie « déclarer juste » ou « prononcer juste » (*justum reputare*), ce qui a lieu par le pardon. Cependant cette imputation de la justice est encore conçue à la manière augustinienne comme un acte médical. Dieu déclare le pécheur juste parce qu'il le soigne et sait qu'il le guérira. La justification que l'homme ne peut en aucune façon mériter est un processus instantané qui s'étend sur toute la vie du croyant. Luther, commentant Rm 4: 14, a cette phrase admirable à propos du Christ: « Il est mort pour moi. Il a fait sa justice mienne et mon péché sien. Je n'en ai donc plus et suis libre »⁹⁴. C'est ce que le Réformateur appelle la "justitia passiva" de Dieu (I, 2, 59 ss). Dans son *Commentaire de l'épître aux Hébreux* (1517), Luther développe cette doctrine en constatant que c'est dans la foi au pardon mérité par le Christ que le chrétien trouve la paix de l'âme et du cœur. Ceux qui s'en tiennent au Christ ne seront pas confondus dans leur foi et leur espérance. Les mêmes pensées reviennent dans le premier *Commentaire de l'épître aux Galates* (hiver 1516/1517). La Loi tout entière est Loi "de la mort, de la colère et du péché". Mais la foi supprime le péché et apporte "justice, paix et vie" en Christ (50, 10 ss). "Le croyant ne vit pas parce qu'il est juste, mais il est juste parce qu'il croit et qu'ainsi il est uni au Christ" (42, 28 ss). Dans sa lettre à Spelen du 8 avril 1516, Luther résume cette doctrine en ces termes: « Apprends le Christ, et le Christ crucifié. Entonne pour lui des cantiques et, désespérant de toi-même, dis-lui: Toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice et moi je suis ton péché »⁹⁵.

3) Ayant découvert cela, Luther est parti en guerre contre Aristote. Il le fait dans les thèses du 25 Septembre 1516 et en particulier celles du 4 septembre 1517 dans lesquelles le Réformateur nie que l'homme est capable de choisir le bien et affirme que toute vertu de l'homme naturel reste souillée par le péché. La Loi ne fait qu'augmenter le péché; seule la grâce du Christ offre la justice. Thèse 41: « Presque toute l'éthique d'Aristote est mauvaise et contraire à la grâce »⁹⁶.

Ou bien Thèse 43: « C'est une erreur que sans Aristote il n'y a pas de théologien ». Thèse 50: « En bref, Aristote tout entier est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière ». Thèse 57: « Dieu ne peut accueillir un homme sans la grâce justifiante ». Thèse 63: « Celui qui se situe en dehors de la grâce de Dieu pèche constamment ». Thèse 75: « La Loi fait abonder le péché parce qu'elle suscite la colère et fait que la volonté se détourne

94 "Hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, jam ego illud non habeo et sum liber ».

95 « Disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: Tu, Domine Jesu, es justitia mea, ego autem suum peccatum tuum ».

96 « Tota fere Aristotelis ethica pessima et gratiae inimica ».

d'elle » Thèse 76: « La grâce fait abonder la justice par Jésus-Christ grâce à qui la Loi devient agréable ». Luther exprime les mêmes vérités dans les Thèses de Heidelberg, dans lesquelles il oppose la « théologie de la croix » (theologia crucis) à la « théologie de la gloire » (theologia gloriae) qui bâtit sur la propre justice. Thèse 25: « Ce n'est pas celui qui fait beaucoup d'oeuvres, mais celui qui, sans les oeuvres, croit beaucoup en Christ qui est juste »⁹⁷. on voit l'opposition très nette à Guillaume Occam.

4) En affichant les 95 thèses, Luther part en guerre contre la doctrine et la pratique des indulgences. La repentance, affirme-t-il, émane de l'amour de la justice et de Dieu. Si elle procure le pardon, elle tourne aussi le pécheur vers Dieu et lui fait crucifier la chair. C'est pourquoi la vraie repentance affectionne la croix qui sert à tuer le péché (Thèses 29, 40, 92, etc.). Luther proteste contre une pénitence qui n'est qu'un rite ecclésiastique auquel le coeur peut rester étranger et contre une délivrance des peines monnayée grâce aux indulgences, en faveur d'une repentance qui engage l'homme tout entier et le transforme intérieurement.

5) Les grands écrits de 1520 développent les éléments fondamentaux de la doctrine de la Réformation. Dans son *Sermon sur les bonnes oeuvres*, Luther dit que la seule oeuvre qui soit vraiment bonne est la foi. C'est pourquoi le plus grand commandement est le premier qui nous invite à la confiance en Dieu. Il contient tous les autres. Dans son pamphlet contre Alveld, *De la papauté de Rome*, il définit l'Eglise comme l'assemblée des croyants qui a pour seul Chef le Christ. *A la Noblesse Chrétienne de la Nation Allemande* s'oppose à la hiérarchie romaine en affirmant le sacerdoce universel de tous les croyants qui n'ont pas besoin de médiateurs pour entrer en communion avec Dieu. Ce traité constitue ainsi une rupture très nette avec la compréhension catholique du christianisme. Cette rupture est consommée dans *La Captivité babylonienne de l'Eglise* (en latin, *De Captivitate babilonica ecclesiae praeludium*) qui réfute la doctrine romaine des sacrements. Ils n'agissent pas de façon automatique ou magique (ex opere operato), mais leur élément principal est la promesse du pardon qui veut être reçue par la foi. Seuls le Baptême, la Cène, et, dans une certaine mesure, l'Absolution sont des sacrements. Dans le traité sur *La liberté du chrétien*, Luther montre ce qu'est la vie chrétienne. Le chrétien est par la foi seigneur de toutes choses, roi et prêtre qui n'a besoin de rien, mais pour qui toutes choses concourent au salut. Mais par l'amour il est en même temps le serviteur de tous qui domine sa chair et se met au service du prochain. Il ne vit donc pas pour lui-même, mais par la foi il vit pour Dieu, et par l'amour pour le prochain.

6) Melancthon partage entièrement les idées de Luther dans sa première édition des *Loci communes* de 1521. Il laisse de côté les questions concernant l'essence de Dieu, son unité et sa trinité, ainsi que la création et l'incarnation, comme des vérités allant de soi. Par contre, « connaître le Christ, c'est connaître les bienfaits du Christ »⁹⁸. Tout le salut est oeuvre de la grâce. L'homme possède une certaine « liberté concernant les oeuvres extérieures » (libertas externorum operum), mais il n'est pas maître de ce qu'il ressent au fond de lui-même (76) et est incapable d'aimer Dieu de lui-même. Toutes les oeuvres de l'homme naturel sont donc péché, car elles procèdent du péché originel. « L'homme ne peut que pécher par ses forces naturelles »⁹⁹. Ses vrais vices (vitia) sont l'impiété, l'incrédulité, la haine et le mépris de Dieu (91). « L'homme naturel « abhorre Dieu comme un bourreau cruel, une être vindicatif et un ennemi ». « Il suffit au chrétien de savoir que toutes les oeuvres de la nature... sont des péchés ». C'est pourquoi l'homme ne peut pas se réhabiliter lui-même. Plus il cherche à se justifier lui-même, plus il s'éloigne de Dieu. La Loi ne procure pas la justice, car le 1^o commandement signifie « croire en Dieu, l'aimer et le craindre » (fidere Deo, diligere ac timere Deum), ce que l'homme naturel ne peut en aucun cas. L'Evangile, par contre, est « promesse de grâce et de miséricorde », un

97 « Non ille est justus qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum ».

98 "Christum cognoscere eest beneficia Christi cognoscere" (édition de Kolde, p. 64).

99 "Ita fit, ut homo per vires naturales nihil possit nisi peccare" (111).

« témoignage rendu à la bienveillance de Dieu à notre égard ». Il y a donc dans l'Écriture deux parties ou messages: la Loi et l'Évangile. « La Loi montre le péché et l'Évangile montre la grâce (lex peccatum ostendit, Evangelium gratiam) (146). « La Loi terrifie, l'Évangile console » (lex terret, Evangelium consolatur) (166). La foi n'est rien d'autre que la confiance en la miséricorde divine promise en Christ (non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo) ». « Qui a le Christ a tout et peut tout ». « Cette justice est paix, vie et salut » (198 s.).

7) Dans le *De Servo Arbitrio* Luther s'en prend encore une fois à la doctrine romaine sur un point qui constitue l'essentiel du christianisme et sur lequel aucun chrétien ne devrait avoir de doutes. L'homme ne possède pas de libre-arbitre. Dieu est maître de toutes choses, et tout s'accomplit selon sa volonté: « Dieu ne sait rien à l'avance de façon contingente (N.B.: ce mot veut dire 'à l'improviste'), mais il prévoit, propose et réalise toutes choses par sa volonté immuable (incommutabili voluntate)» (18, 615). L'homme ressemble à une bête chevauchée par Dieu ou par Satan. Croire, c'est être assuré de l'amour et de la grâce d'un Dieu qui pourtant condamne beaucoup d'hommes. Dieu agit même dans les endurcis, mais si l'homme périt il le doit à lui-même, jamais au Seigneur. Luther distingue ensuite entre la volonté cachée et la volonté révélée de Dieu. C'est à cette dernière que doit s'en tenir le chrétien, telle qu'elle est manifestée dans sa Parole. L'homme naturel reste prisonnier de son péché, Jésus-Christ est l'unique médiateur du salut, et la foi est l'oeuvre de la grâce seule. C'est parce que le salut ne repose pas sur l'homme que celui-ci peut parvenir à la certitude de son salut. Luther a par la suite, en 1537, considéré son *Traité sur le Serf-Arbitre* et le *Petit Catéchisme* comme étant les deux ouvrages qu'il ne renierait jamais, donc les écrits qu'il jugeait les plus importants.

8) Face aux Enthousiastes ou Illuminés, Luther a maintenu que le Saint-Esprit n'agit que par la Parole et les sacrements. Le Réformateur n'opère pas par là un retour au catholicisme, mais veut sauvegarder les moyens de grâce qu'il voit menacés par des agitateurs qui font appel à des révélations particulières et méprisent les moyens que Dieu a institués pour sauver les hommes. Dans son *Contre les prophètes célestes*, au sujet des images et du sacrement, Luther s'en prend à Carlstadt qui, comme Rome, rejette la doctrine de la foi et de la conscience au bénéfice d'oeuvres extérieures comme la destruction des images et des mortifications de la chair non prescrites par l'Écriture. Pour le Réformateur, ce qui compte, c'est la repentance du coeur que provoque la Loi et la consolation que procure l'Évangile. Alors seulement le chrétien peut crucifier la chair et pratiquer des oeuvres d'amour. "Dame Hulda", la raison humaine, est opposée par Luther à la Parole de Dieu et à ses sacrements. C'est là que Dieu offre son pardon et console les coeurs, tandis que Carlstadt réduit le Sainte Cène à une oeuvre humaine.

9) Luther constate un consensus fondamental entre les Enthousiastes et les Réformateurs suisses. Dans son combat avec Zwingli, il veut préserver la grâce de Dieu qui est offerte de façon immédiate dans la Sainte Cène qui est un condensé de l'Évangile. Quand Zwingli eut publié sa lettre à Albert de Reutlingen et son *Commentarius* de 1525, engageant ainsi la bataille, Luther lui répondit avec sa *Amica Exegesis* et, en 1527, avec son traité *Que les paroles du Christ: "Ceci est mon corps" demeurent, à l'encontre des Enthousiastes (Dass die Worte Christ 'Das ist mein Leib' noch feststehen wider die Schwarmgeister)*. Il y défend la doctrine de l'ubiquité: "L'Écriture nous enseigne que la droite de Dieu n'est pas un endroit particulier, mais sa force toute-puissante qui peut être nulle part et partout à la fois" (68, 133). "S'il est vrai que la divinité du Christ est présente sur terre dans son essence et personnellement, il s'ensuit qu'il est personnellement présent partout à la fois, dans le ciel et sur la terre, et qu'il remplit toutes choses" (141). Dans sa *Grande Confession de la Cène* (1528), Luther rejette le dogme catholique de la transsubstantiation, réfute la doctrine de Zwingli à l'aide d'arguments scripturaires et souligne l'union personnelle des deux natures, ce qui rend le corps du Christ participant de

l'ubiquité divine. Ce qui importe à Luther, c'est de défendre les paroles d'institution de la Cène contre une interprétation qui ne leur rend pas justice, et de sauvegarder l'offre de la grâce qui a lieu dans le sacrement. "Pour que nous soyons assurés de la promesse du Christ et que nous puissions nous en remettre à elle sans jamais douter, il nous a donné les arrhes les plus nobles et les plus précieuses qui soient, son vrai corps et son sang sous le pain et le vin" (*De l'Abus de la Messe*, 2,6). Dans ce sacrement où Dieu en Christ entre dans la plus étroite des communions avec le pécheur en quête de pardon et de salut, Luther a vu un concentré de l'Évangile. La Sainte-Cène a été donnée pour la foi du croyant et ne souffre donc aucune mutilation. Cette doctrine est exposée aussi dans les deux catéchismes du Réformateur.

LA CONFESSION D'AUGSBOURG ET SON APOLOGIE

1) Les accusations de Jean Eck avaient contraint les partisans de la Réforme à donner un aperçu complet de leur doctrine. Luther ne put se rendre à Augsbourg et suivit les événements de la citadelle de Cobourg. Melancthon, tout en évitant un ton trop polémique, fut chargé de présenter un document expliquant les convictions de ceux qui avaient pris parti pour la Réforme. Il s'agit dans la **Confession d'Augsbourg** (1530) de démontrer que la doctrine des évangéliques est la véritable doctrine catholique. Après un article sur la Trinité, elle affirme l'oeuvre réconciliatrice du Christ, mort « pour qu'il nous réconcilie avec son Père et qu'il soit une victime non seulement pour le péché originel, mais aussi pour tous les péchés actuels »¹⁰⁰. L'essence du péché est définie comme une vie « sans crainte de Dieu et sans confiance en lui » (sine metu Dei, sine fiducia erga Deum). La concupiscence fait partie de la corruption de l'homme, c'est pourquoi le péché originel est un péché réel qui sépare l'homme de Dieu (Article II). La justification a lieu « gratuitement, grâce au Christ et par la foi (gratis... propter Christum per fidem). Elle consiste en ce que Dieu, pour l'amour du Christ, impute la foi « comme justice devant lui » (pro justitia coram ipso, Article IV). Cette foi est suscitée par le Saint-Esprit à l'aide de l'Évangile dans la Parole et les sacrements. « Le Saint-Esprit nous est donné par la Parole et les sacrements comme par des instruments », non pas de façon mécanique, mais où et quand il plait à Dieu »¹⁰¹.

D'autre part, la foi produit les oeuvres qui en sont les fruits naturels (VI). L'Église est l'assemblée des vrais croyants. Ses notes sont l'annonce pure de l'Évangile et l'administration correcte des sacrements. Bien qu'elle ne soit composée que de croyants, elle entraîne dans son sillage des hypocrites et des pécheurs impénitents (admixti hypocritae et mali (VII.VIII). Le Baptême est de nécessité de salut, et les enfants doivent le recevoir également (IX). Dans la Cène, le corps et le sang du Christ sont réellement donnés aux communiants (X). La confession privée est maintenue, sans qu'elle soit pour autant imposée aux fidèles (XI). Quant à la repentance, elle comprend la contrition véritable du coeur et la foi au pardon des péchés (XII). Elle doit avoir pour fruit non pas des satisfactions, mais l'amendement véritable de la vie. Les sacrements ne sont pas

100 "... ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset, non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus peccatis" (*Confession d'Augsbourg*, Article II).

101 "Per Verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus... "ubi et quando visum est Deo" (Article V).

simplement des "notae professionis inter homines", mais « des signes et des témoignages de la volonté de Dieu à notre égard » (signa et testimonia voluntatis Dei erga nos). Il faut la foi pour les recevoir de façon bénéfique (XIII). En ce qui concerne le ministère de la prédication, il est spécifié que seul un homme « régulièrement appelé » (rite vocatus) peut prêcher l'Évangile et administrer les sacrements (XIV). Quant aux coutumes ecclésiastiques, on peut les conserver dans la mesure où elles ne sont pas contraires à l'Évangile et ne constituent pas un fardeau pour les consciences (XV). On reconnaît l'institution divine des autorités civiles (XVI). Suit une condamnation du chiliasme ou millénialisme (XVII). Il n'existe de libre-arbitre qu'en ce qui concerne la justice civile (justitia civilis, XVIII). C'est la volonté de l'homme qui est le siège du mal (XIX). Toutes les bonnes œuvres jaillissent de la foi en Christ et louent Dieu (XX). Seul le Christ est médiateur du salut (XXI). Enfin, la perfection chrétienne ne réside pas dans la vie monastique, mais dans la crainte de Dieu, la foi en ses promesses, la prière, la patience et la fidélité dans l'exercice de sa vocation (XXVII).

2) **L'Apologie de la Confession d'Augsbourg** est une réplique à la *Confutation* que les théologiens catholiques opposèrent au document des évangéliques. C'est un grand traité doctrinal d'un haut niveau théologique, dans lequel Melancthon justifie et explique les affirmations de la *Confession d'Augsbourg*. Elle insiste en particulier sur le péché, la justification, le rapport entre justification et sanctification, la repentance, les sacrements et les rites ecclésiastiques. L'essence du péché originel est conçue comme l'ignorance de Dieu, le mépris de Dieu, l'absence de crainte de Dieu et de confiance en lui (ignoratio Dei, contemptus Dei, vacare metu et fiducia Dei, II, § 8.14), ou encore comme une sécurité charnelle (carnalis securitas) et la haine de Dieu (odium Dei, II, § 11). La grande faute de l'homme c'est de « ne pas pouvoir croire en Dieu, ne pas pouvoir craindre Dieu et l'aimer (non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere II, § 26). C'est pourquoi les hommes pèchent dans leurs meilleures œuvres: « Les hommes pèchent véritablement, même s'ils accomplissent des œuvres honorables sans l'Esprit Saint »¹⁰². La justification a lieu par la foi, qui est "la foi spéciale par laquelle l'homme croit que les péchés lui sont pardonnés (fides specialis, qua unusquisque credit sibi remitti peccata, XII, § 59). Elle justifie, « non pas parce qu'elle serait une œuvre digne en soi, mais parce qu'elle saisit la miséricorde promise (non quia ipsa sit opus per sese dignum, sed quia accipit misericordiam promissam IVb, § 56). Croire, c'est « vouloir et accepter ce qui est offert dans la promesse » (IV, § 183). C'est ainsi que l'homme est justifié: « Nous sommes déclarés justes à cause du Christ, quand nous croyons qu'à cause de lui Dieu est apaisé »¹⁰³. En ce sens, on peut dire que la foi est « la justice elle-même » (ipsa justitia, IV, § 86). Pour l'Apologie, justifier, rendre juste, être réconcilié, être ou régénéré (ustificari, justum effici, reconciliari, regenerari) sont des synonymes: « Nous sommes justifiés par la foi seule, ce qui veut dire que, d'injustes que nous étions, nous sommes faits justes ou régénérés »¹⁰⁴. Justifier, c'est « pour employer une terminologie juridique acquitter et déclarer juste, mais cela en raison d'une justice étrangère, celle du Christ »¹⁰⁵. Notre justice est « imputation d'une justice étrangère... C'est par imputation que nous sommes rendus agréables à Dieu »¹⁰⁶. En vertu de la justification, le croyant est donc réellement juste, mais par la justice du Christ.

En nous justifiant, Dieu nous régénère par son Évangile. Il n'est plus pour nous Dieu de colère, mais « objet d'amour » (objectum amabile, §4b, 8). D'où les bonnes œuvres qui procèdent de la justification, sans jamais en être le fondement. En effet, Christ est en permanence Médiateur (Christus perpetuo est mediator), et pas seulement au commencement de la justification (4b, § 196).

102 "Vere peccant homines, etiam cum honesta opera faciunt sine Spiritu Sancto" (*Apologie* Article IV, 35).

103 "Propter Christum justi reputamur, cum credimus, nobis Deum placatum esse propter ipsum" (§ 4, 97; 4b, 109).

104 "Sola fide justificemur, hoc est ex injustis justi efficiamur seu regeneremur" (§4, 117).

105 "... forensi consuetudine reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi".

106 "imputatio alienae justitiae... Efficimur accepti Deo propter imputationem" (§ 4b, 184-186).

Quant à l'Eglise est « avant tout communion de foi et du Saint-Esprit dans les coeurs. Cependant elle a des marques extérieures auxquelles elle est reconnue »¹⁰⁷. Elle n'est pas pour autant une cité platonique ou imaginaire (*civitas platonica*), car elle rassemble tous les vrais croyants (*vere credentes*) éparpillés sur terre (7, § 20). Les hypocrites et les impies n'en font partie que par rapport aux rites extérieurs (*secundum externos ritus*, 7, § 12). La contrition sont les terreurs de la conscience qui sent que Dieu est irrité par la colère (*terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato*, 12, § 29). Cependant, c'est là « l'oeuvre étrangère » (*opus alienum*) de Dieu. Son oeuvre propre (*Dei proprium opus*) consiste à donner la vie et consoler (12, § 51). Il le fait par la foi au pardon des péchés acquis par le Christ (12, § 2; 12b, § 19). Du fait qu'ils sont « signes de la volonté de Dieu à notre égard » (*signa voluntatis Dei erga nos*), les sacrements ont la même efficacité que la Parole (24, §69; 13, § 5). Il faut donc la foi pour les recevoir de façon salutaire (13, § 18-22.24.70), ce qui exclut l' "ex opere operato" (24, § 9).

En ce qui concerne les rites ecclésiastiques, l'*Apologie* répète les affirmations de la *Confession d'Augsbourg* (Article 15). Etant donné que le règne du Christ est « règne spirituel » (*regnum spirituale*, 16, §54). L'Evangile n'abolit ou ne modifie pas les institutions terrestres, et ce n'est pas dans la vie monastique que réside la perfection chrétienne (16, § 54.61). y chercher le salut, c'est ravir au Christ la gloire qui lui revient (27, II), comme le culte des saints est incompatible avec son ministre d'unique Sauveur (21, § 31).

LES CONTROVERSES AU SEIN DU LUTHÉRANISME LA FORMULE DE CONCORDE

1) Jean Agricola avait réagi dès 1527 contre la doctrine de la repentance de Melanchthon. Celui-ci, dans les directives données aux visiteurs, avait insisté sur la nécessité de prêcher la Loi. Agricola interprétait cela comme un reniement de la liberté évangélique. Dix ans plus tard, il se retourna contre Luther lui-même, affirmant que la repentance procède de la contemplation des souffrances et de la mort du Christ. C'est en prenant conscience de l'amour de Dieu que, selon lui, le coeur humain est renouvelé. La loi est pour la mairie ou la tribunal ! Luther répliqua par ses *Disputations contre les Antinomiens* et son traité *Contre les Antinominens* (1530), soutenant que la repentance commence par les "terrores conscientiae", tandis que seul, en effet, l'Evangile permet au croyant de se détourner du péché. Mais le chrétien, étant encore un pécheur, a toujours besoin du ministère de la Loi. La Loi condamne et châtie le péché, tandis que l'Evangile procure le pardon et la vie. Par la suite, Andreas Poach, Andreas Musculus et Antoine Otto réveillèrent la controverse antinomiste qui ne trouva sa solution que dans la *Formule de Concorde*. Celle-ci distingue entre Loi et Evangile (Articles V et VI). La Loi, révélant la volonté de Dieu et le péché de l'homme, prépare celui-ci à recevoir l'Evangile et ses promesses de pardon et de salut. Au sens strict du mot, l'Evangile n'est pas « prédication de repentance » (*concio poenitentiae*), mais la seule annonce de la grâce et du pardon en Christ. La repentance permanente du chrétien procède de la Loi et de l'Evangile. Le chapitre sur le « troisième usage de la Loi » (*tertius usus legis*) est tout à fait dans la ligne

¹⁰⁷ "principaliter societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit" (§ 7, 5).

de Luther. S'ils étaient parfaitement renouvelés et sanctifiés, les chrétiens n'auraient pas besoin de la Loi. Mais du fait qu'ils ont encore le vieil homme en eux, ils doivent être constamment exhortés, mis en garde, voire réprimandés. C'est le ministère de la Loi, qui leur montre comment vivre pour plaire à Dieu. Par contre, la volonté de vivre dans la repentance et de mener une existence chrétienne à la gloire de Dieu procède de l'Évangile.

2) Andreas Osiander fut à l'origine d'une controverse sur la doctrine de la justification, dans sa confession *De l'unique Médiateur Jésus-Christ et de la justification par la foi* (1551). Melanchthon, à la suite de Luther, avait fait une distinction nette entre justification et sanctification « Quand Dieu pardonne les péchés, il nous accorde en même temps le Saint-Esprit qui donne des forces nouvelles aux fidèles »¹⁰⁸. « La grâce est le pardon des péchés, la miséricorde promise au nom du Christ ou une acceptation gratuite, qui est nécessairement liée au don du Saint-Esprit »¹⁰⁹. Osiander voyait dans la doctrine de l'imputation de la justice du Christ une extériorisation de l'œuvre salvifique de Dieu. La justification du chrétien se fondait, selon lui, sur l'œuvre rédemptrice du Christ. Mais dans la Parole et les sacrements, le Christ vient auprès des croyants et pénètre en eux. Il vient habiter en eux, et c'est ainsi qu'ils deviennent participants de sa justice. L'article III de la *Formule de Concorde* s'élève contre une telle conception qui porte atteinte à la certitude du salut. Ce n'est pas seulement en tant que Dieu, mais comme Dieu-homme que Jésus est notre justice. Justifier veut dire « déclarer juste à cause de la justice du Christ que Dieu impute à la foi » (*justum pronuntiare, propter justitiam Christ quae a Deo fidei imputatur*, III, § 17). C'est pourquoi la justification est à distinguer de la rénovation ou sanctification (III, § 35) et ne peut donc être conçue comme le résultat de l'inhabitation du Christ dans le croyant.

D'autres controverses, plus graves, opposèrent les disciples de Melanchthon, appelés les Philippistes, aux Gnéσιο-luthériens. En 1548, les Luthériens de Wittemberg avaient accepté sans protester l'Intérim de Leipzig que leur imposait l'Église Catholique. Cette acceptation impliquait des compromis dans la doctrine de la justification, exigeait l'obéissance au pape et aux évêques et réintroduisait les coutumes et rites catholiques associés au Baptême, à la confirmation, à l'extrême-onction et au Corpus Christi. Ce fut la controverse adiaphoriste qui opposa Mazthias Flacius et Nicolas Amsdorf à Jean Agricola et Philippe Melanchthon. Il s'agissait en particulier de déterminer si les rites et coutumes ecclésiastiques sont toujours et par principe des "adiaphora", c'est-à-dire des choses qui ne sont ni prescrites ni interdites, mais laissées à la liberté chrétienne. La *Formule de Concorde* trancha, en déclarant qu'« il n'y a pas d'adiaphoron quand il s'agit de confesser et qu'il y a scandale » (*nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali*). On ne peut surtout pas parler d'adiaphora quand il s'agit de rites qu'on veut imposer aux consciences comme nécessaires au salut. Melanchthon et les siens reconnurent leur erreur (X, 10).

4) La controverse synergiste avait des racines encore plus profondes. Dans la première édition de ses *Loci Communes* de 1521, Melanchthon avait rejeté le libre-arbitre en ces termes: « Je confesse que lorsqu'il s'agit de choses apparentes, il existe une certaine liberté. Par contre, je nie formellement que les sentiments intérieurs sont en notre pouvoir »¹¹⁰. Mais dans la réédition de 1535, il énuméra les trois facteurs suivants du bien: la Parole de Dieu, l'Esprit et la volonté humaine qui ne résiste pas à Dieu. Enfin, dans la réédition de 1543, il affirme l'existence du "liberum arbitrium" qu'il conçoit comme l'aptitude à se préparer à la grâce (*facultas se applicandi ad gratiam*). La volonté avec l'aide du Saint-Esprit consent à la réception de la grâce, et la conversion a lieu quand la grâce précède et que la volonté l'accompagne (*praecedente gratia, comitante voluntate*).

108 "Cum Deus remittit peccata, simul donat nobis Spiritum Sanctum, qui novas virtutes in piis inchoat" (Melanchthon, *Loci Communes*, Loc. 3).

109 "Gratia est remissio peccatorum seu misericordia propter Christum promissa seu acceptatio gratuita, quam necessario committatur donatio Spiritus Sancti".

110 "Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vere affectus prorsus ne go in potestate nostra esse" (p. 74).

Pfeffinger avait lui aussi soutenu dans ses *Quaestiones de libertate voluntatis humanae* de 1555 que l'homme ne se comportait pas de façon passive au moment de sa conversion, mais qu'il allait au-devant de la grâce. Amsdorf, puis Flacius et les théologiens de Jena protestèrent, rejetant tout synergisme dans la conversion. L'un des hommes de Jena, cependant, Victorin Strigel, prit fait et cause pour Melancthon et les siens et soutint le caractère moral de la conversion. Dans la *Disputatio de originis peccato et libero arbitrio inter Flac. et Strig.*, il soutint que « la Parole n'a pas de pouvoir magique et que cette régénération ou nouvelle naissance de l'homme n'a pas lieu sans quelque mouvement de la volonté » s" (1550). « L'oeuvre du Saint-Esprit n'exclut pas la volonté ». Le péché ne détruit pas, mais altère seulement le libre-arbitre. La conversion a donc lieu quand, soutenue par l'Esprit Saint, la volonté donne son assentiment à la Parole (assentitur Verbo). Flacius, au contraire, affirmait que pour convertir l'homme le Saint-Esprit devait vaincre sa volonté. La conversion concerne bien sûr la volonté, mais a lieu sans elle, car, et ce fut là l'erreur de Flacius, le péché originel est devenu la substance de l'homme. La *Formule de Concorde* mit fin à la dissension, en affirmant que l'homme est « entièrement corrompu et mort concernant le bien (ad bonum prorsus corruptus et mortuus, II, § 7). II se comporte comme une pierre ou un tronc (lapis et truncus, (II, § 24), bien que Dieu ne le traite pas comme tel (II, § § 62). Il est rebelle et ennemi (rebellis et inimicus, II, § 17), de sorte que qu'il ne possède aucune ressource spirituelle lui permettant de se préparer à la grâce et de se convertir par ses propres forces (II, § 7). Par contre, chez celui qui est régénéré, converti et en qui habite le Saint-Esprit, il y a coopération entre Dieu et les forces qu'il lui a données (II, § 63.65).

5) La doctrine du libre-arbitre a aussi des répercussions sur le dogme de la prédestination. La *Formule de Concorde* tranche la question, en distinguant entre la prescience de Dieu et la prédestination au salut (Article XI). La première concerne aussi le mal, tandis que la seconde est cause réelle du salut. Mais c'est en Christ qu'il faut sonder le dessein éternel de Dieu. Il n'y a pas de contradiction entre la volonté cachée et la volonté révélée de Dieu (XI, § 35). Quant à la vocation, elle est toujours sérieuse de la part de Dieu. Quiconque laisse le Saint-Esprit agir en lui par la foi peut se considérer comme élu (XI, 87 s), tandis que l'homme seul est responsable de sa perdition (XI, § 81). La prédestination au salut n'est pas un décret absolu, mais c'est par le Christ, par la foi en lui, par la justification et la persévérance que Dieu a prédestiné les élus au salut éternel.

6) L'article IV veut répondre aux questions soulevées par la controverse majoriste. Melancthon avait enseigné dans ses *Loci* de 1535 que les oeuvres sont « nécessaires à la vie éternelle, parce que la nouvelle obéissance doit nécessairement suivre la réconciliation » (necessaria ad vitam aeternam, quia nova obedientia sequi reconciliationem necessario debeat). Georg Major affirma la même chose au moment de l'Interim de Leipzig. Il précisait toutefois que ces fruits de la foi sont nécessaires pour conserver le salut et ne pas le perdre. De même Justus Menius. Ils cherchèrent par là à justifier leur acceptation de l'Interim, tout en refusant d'introduire les oeuvres dans la doctrine de la justification. Cependant, une telle position était inadmissible; même la conservation du salut ne peut dépendre que de la foi. Amsdorf, dans le feu de la controverse, alla jusqu'à prétendre que les oeuvres étaient nuisibles au salut, ce qui est tout aussi inadmissible. La *Formule de Concorde* mit fin à la controverse, en affirmant que Dieu demande au croyant de pratiquer les oeuvres qu'il a prescrites, que ces oeuvres ne procèdent que de la foi et que, malgré leur imperfection, Dieu les agréa à cause de cela (IV, 7 s). Elles sont nécessaires en tant que fruits de la foi, au nom de la « nécessité d'ordre, de mandat et de volonté du Christ et parce que tel est notre devoir » (necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, IV, § 16), mais sont faites librement (IV, § 18) et sont indépendantes de la justification qui les précède (IV, § 22). La persévérance dans la grâce a lieu elle aussi par la foi seule qui est « le commencement, le milieu et la fin (initium, medium et finis) du salut (IV, § 34); mais la vraie foi n'est jamais

seule, elle produit toujours des oeuvres (§ 7).

C'est dans la doctrine de la Sainte Cène qu'on s'opposa encore le plus. La *Formule de Concorde* rejette le calvinisme et le crypto-calvinisme melanchthonien. Melanchthon tourna lentement le dos à une doctrine de la présence réelle qui, à son avis, frôlait de trop l'impanation, l'affirmation que le corps du Christ est inclus dans le pain. Il remplaça l'affirmation que « le corps et le sang du Christ sont vraiment présents et distribués à ceux qui participent à la Sainte Cène » (quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescentibus in Coena Domini) de la *Confession d'Augsbourg* de 1530 par la tournure: « avec le pain et le vin le corps et le sang du Christ sont montrés (exhibés) à ceux qui participent à la Sainte Cène » (quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini" dans l'édition de 1540. C'est là une formulation dont Calvin reconnut explicitement qu'il pouvait l'accepter. Le Réformateur de Genève enseignait en effet que « par les symboles du pain et du vin le Christ est vraiment exhibé » (per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi), doctrine que les Philippistes de Wittemberg cachaient sous une formulation luthérienne¹¹¹. La *Formule de Concorde* déclara donc que le corps et le sang du Christ sont « véritablement et substantiellement » (vere et substantialiter) présents et reçus par la manducation orale (manducatio oralis), y compris par ceux qui communient indignement, car la présence réelle ne dépend pas de la foi, mais des paroles d'institution et donc de la volonté du Christ. Cette présence n'est pas une « inclusion locale » (localis inclusio), mais une « union sacramentelle » (unio sacramentalis) fondée sur les paroles d'institution (VII, § 14). C'est pourquoi aussi elle n'implique pas une « union durable en dehors de l'administration du sacrement » (durabilis conjunctio extra usum sacramenti), car « il n'y a plus de sacrement une fois qu'il a été administré (nihil enim rationem sacramenti habere postest extra... usum a Christo institutum, VII, § 14. 108). On rejette aussi toute conception capernaïtique ou cannibale de la manducation (VII, § 64. 127).

8) Si la doctrine de la présence réelle ne se fonde pas sur la christologie, mais sur les paroles d'institution, elle n'est cependant pas incompatible avec la doctrine de la personne du Christ, de l'union hypostatique des deux natures et de la communion des idiomes. La *Formule de Concorde* s'en tient à la christologie de Luther et recherche un moyen terme entre les formulations de Brenz et celles de Chemnitz. Brenz, par opposition aux théologiens de Heidelberg, enseignait que dès l'instant de l'incarnation, la nature humaine du Christ participa à sa gloire et sa puissance divines. Jésus n'a pas renoncé à leur utilisation pendant son abaissement, mais s'est contenté de la cacher (en grec, "krupsis kata chrèsin"). Brenz a donc toujours professé une ubiquité ou omniprésence totale de la nature humaine du Christ. Chemnitz, au contraire, défend la multivoloprésence dans son traité *De duabus naturis in Christo* de 1571. Du fait que la nature humaine du Christ a été pénétrée par sa nature divine, elle agit dans, avec et par elle. C'est pourquoi l'humanité du Christ est présente où et quand il le veut. Mais pendant son exinanition, il n'a pas utilisé de façon pleine, visible et majestueuse la puissance de sa nature divine, parce qu'il n'a pas voulu le faire. Le Christ abaissé possédait la plénitude de la divinité, mais ne l'a pas toujours utilisée selon son humanité: « son utilisation et sa manifestation a été ajournée et comme suspendue » (usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est). Chemnitz enseignait donc lui aussi une communicatio idiomatum fondée sur l'union personnelle et remontant au moment de l'incarnation, mais faisait de l'abaissement ou exinanition du Christ un renoncement à l'utilisation pleine et majestueuse de la gloire divine communiquée à la nature humaine. La *Formule de Concorde* mit fin au débat, en affirmant l'union hypostatique des deux natures et la communication des idiomes. La nature divine participe aux souffrances et à tout ce qui caractérise la nature humaine, et inversement la nature humaine a part à la puissance et à la gloire de la nature divine. Les attributs des deux natures ne sont pas pour autant

111 Cf. leur *Exegesis perspicua et integra controversiae de Sacra Coena* de 1574.

transformés; ils restent propriétés de leur nature respective, étant entendu toutefois que rien n'a été ajouté ou ôté (*nihil... vel accessit, vel decessit*) à l'essence et aux attributs de la nature divine (VIII, 49). L'abaissement concerne la nature humaine et non la nature divine. Il consiste en ce que la nature humaine du Christ posséda la gloire divine d'une façon secrète et cachée et ne l'utilisa qu'exceptionnellement. La *Formule de Concorde* cependant ne trancha pas d'une façon claire et nette entre la non-utilisation et l'utilisation cachée de la gloire divine, ni entre l'ubiquité totale et la multivoliprésence. La controverse rejaillit donc plus tard entre les théologiens de Tübingen, partisans d'une utilisation cachée de la gloire divine de la part de la nature humaine, et les théologiens de Giessen qui parlaient d'un renoncement réel à son utilisation.

LA DOCTRINE RÉFORMÉE

1) La réformation de Zwingli n'émana pas comme celle de Luther d'un combat spirituel mené par une âme en quête de grâce et de salut, mais eut sa source dans l'humanisme et dans des intérêts patriotiques. Ulrich Zwingli (1484-1531) fut cependant influencé par la lecture des ouvrages de Luther et s'attacha lui aussi à la doctrine de la justification par la foi, quoique cette doctrine ne se situe pas au centre de sa théologie. En effet, ce que recherche le Réformateur de Zürich, c'est moins la consolation des âmes que leur renouvellement par l'acceptation de la volonté de Dieu révélée dans l'Écriture. Il est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages qui révèlent ses véritables centres d'intérêt¹¹².

2) Les différences entre la théologie de Luther et celle de Zwingli sont sensibles. Zwingli accepte le dogme du péché originel, sans cependant en tirer les graves conséquences qu'en a tiré le Réformateur de Wittemberg. Il trouve en l'homme une "loi naturelle" du bien et conçoit l'oeuvre du Christ comme rédemption et exemple (*redemptio et exemplum*). Il fait du Christ la Loi des croyants, et de la Loi morale une partie de l'Évangile¹¹³. Il confond donc la Loi et l'Évangile, chose inconcevable dans la théologie luthérienne: « L'Évangile consiste à appliquer non seulement la grâce, mais aussi la vie nouvelle » (*Evangelium... non modo gratiam amplecti docet, sed et novam vitam, Comment. III, 224*). Zwingli fait des sacrements non pas des moyens de grâce, mais des signes d'engagement, une confession de la part de l'Église. « Le sacrement n'a aucun pouvoir pour libérer la conscience » (*vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam, Comment. III, 229*). Ce n'est qu'en rendant sensible et perceptible par les sens l'oeuvre salvifique du Christ qu'ils fortifient la foi (*adjuvant fidem, Christianae fidei expositio IV, 57*). La Sainte Cène est le signe de réalités véritables (*rerum verarum significationes*) qui permet de saisir le Christ non seulement par l'ouïe, mais aussi par la vue et le goût (*et visus et gustus Christum videant ac sentiant, 46*). Zwingli défend le baptême des enfants. Mais il nie la présence réelle. "Est" veut dire "signifie", et manger le Christ c'est croire en lui, comme l'enseigne Jean 6. Le Christ est assis à la droite de Dieu. Il convient qu'il soit en un seul endroit (*in uno loco esse oportet*), ce qui rend la présence

¹¹² *Von erkiesen und fryheit der spysen* (1522), les 67 *Schlussreden*, *Utzlegen und gründ der schlussreden* (1523), *De vera et falsa religione commentarius* (1525), *Arnica exegesis* (1527), *Dass diese Wort Christi: Das ist mein Leib usw. ewig den alten einigen sinn haben werden* (1527), *Fidei ratio* (1530), *Sermonis de providentia Dei anamnema* (1530), *Christianae fidei expositio* (1531).

¹¹³ *Auslegung der Schlussreden*, 22.

réelle impossible (*Exegesis* III, 520). Zwingli recourt en christologie à l'alléose: ce n'est pas le Fils de Dieu, mais le Fils de l'homme, le Christ en tant qu'homme qui est mort sur la croix. La divinité du Christ n'a pas participé à sa mort sur la croix! Enfin, le Réformateur de Zürich distingue entre Eglise invisible et Eglise visible, et fait de la première l'assemblée des prédestinés. D'une façon générale, on peut dire que les questions théologiques sont loin d'avoir pour Zwingli l'importance qu'elles ont pour Luther. Zwingli s'intéresse avant tout à la vie pratique de l'Eglise libérée des erreurs de Rome et surtout des abus dont elle était la victime.

3) Martin Bucer (1491-1551), le Réformateur de Strasbourg, s'est efforcé de jeter un pont entre Luther et Zwingli. Il n'a pas cependant procédé à un exposé systématique de sa pensée. Lui aussi veut avant tout réaliser une réforme pratique fondée sur l'Écriture. Sa théologie s'articule autour de deux pôles: la justification par la foi et la double prédestination, préparant ainsi la voie à Calvin. En tant qu'humaniste, Bucer subit l'influence d'Erasme, mais fut gagné par Luther, lors de la Disputation de Heidelberg en 1518, pour la cause de la Réforme qu'il introduisit à Strasbourg en 1523. Pour éviter les dissensions doctrinales, il recourut à des compromis et une terminologie volontairement ambiguë. Par sa doctrine de la Sainte Cène, il était plus près de Zwingli que de Luther. Il refusa de signer la *Confession d'Augsbourg* et lui substitua la *Confession Tetrapolitaine*" (du nom de quatre villes: Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau). Il tenta aussi de réunir protestants et catholiques à la Diète de Ratisbonne. Ayant refusé de signer l'Interim, il accepta une invitation de l'archevêque Cranmer et termina sa vie en Angleterre.

4) Jean Calvin (1509-1564) est le véritable fondateur de l'Eglise réformée. La gloire de Dieu fut le pivot de sa théologie. Il reconnaît l'autorité souveraine et absolue de l'Écriture, tout en restant le prisonnier de principes philosophiques, comme le montre sa doctrine de la double prédestination et de la Sainte Cène. Partisan décidé du "sola gratia", il ne peut s'expliquer la perte de tant d'hommes que par leur réprobation éternelle. Attaché au principe selon lequel « le fini n'est pas apte à l'infini » (*finitum non est capax infiniti*), le principe donc selon lequel le corps humain du Christ ne peut être omniprésent, il ne peut croire en la présence réelle. Calvin enseigne aussi une double prédestination éternelle: « Nous appelons prédestination le décret par lequel Dieu a décidé ce qu'il ferait de chaque homme. En effet, tous ne sont pas créés en une condition semblable, mais aux uns est prescrite la vie éternelle et aux autres la damnation éternelle »¹¹⁴. Les deux, élection et réprobation, servent à la gloire de Dieu. Dieu ne veut sauver que les élus, c'est pourquoi la vocation interne (*vocatio interna*) ne concerne qu'eux. Par ailleurs, la grâce est dite inamissible. Dieu glorifie sa justice auprès des réprouvés, et sa grâce auprès des élus. Il a même voulu la chute d'Adam qui fait partie de son décret éternel. Calvin ne distingue pas entre la volonté cachée et la volonté révélée de Dieu, de même qu'il ne fait pas de distinction entre sa volonté antécédante (*voluntas antecedens*) et sa « volonté conséquente (*voluntas consequens*). Le Saint-Esprit agit par la Parole, mais celle-ci n'est pas pour autant le porteur de la grâce divine. A la différence de Zwingli, Calvin conçoit les sacrements comme des moyens de grâce par lesquels Dieu fortifie la foi. Mais il le fait indirectement, du fait que les sacrements sont les signes de sa grâce et non pas les moyens par lesquels il l'offre et la communique. Le Baptême confirme l'alliance conclue par Dieu, et la Cène fortifie dans la foi au pardon en nous représentant le corps et le sang que le Christ livra à la mort pour notre salut sous les espèces du pain rompu et du vin. Calvin n'admet pas la manducation orale, qu'il traite de « conception insensée de la présence charnelle du Christ » (*insulsum commenturn de carnali Christi praesentia*, *Instit.* IV, 17, 30). Il procède comme Zwingli à une distinction nette entre Eglise invisible et Eglise visible et attache beaucoup d'importance à la réglementation et la discipline

¹¹⁴ Calvin: "Praedestinationem vocamus Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur" (*Instit. Rel. Christ.* III, 21, 5 .

ecclésiastique.

5) La doctrine de la prédestination va soulever des controverses au sein du christianisme réformé de la génération suivante. Elle mit aux prises Arminius (Jacob Hermanas, 1560-1609) et son collègue Gomarus (1563-1641), tous deux des théologiens hollandais. Une confrontation des deux en 1609 fut sans résultat. Après la mort d'Arminius, ses disciples publièrent un manifeste contenant cinq propositions: 1) Dieu a décidé de sauver tous ceux qui croient en lui et persévèrent dans la foi. 2) Le Christ est mort pour tous, mais son salut ne profite qu'aux croyants. 3) Seul le Saint-Esprit régénère l'homme par la foi. 4) Seule la grâce réalise le bien, mais elle ne le fait pas d'une façon irrésistible. 5) Ceux qui ont reçu l'Esprit peuvent lutter contre le péché. Seule l'Écriture permet de déterminer s'ils peuvent à nouveau déchoir. On appelle cela l'arminianisme. Les Gomaristes, au contraire, représentèrent le calvinisme le plus strict dans la doctrine de la prédestination. Des intérêts politiques se mêlèrent à la controverse. Un important Synode eut lieu à Dordrecht en 1618 pour condamner l'arminianisme et adopter la double prédestination, mais d'une façon infralapsaire¹¹⁵: « L'élection est en effet le dessein immuable de Dieu, par lequel il a, hors du genre humain tout entier qui a sombré par sa propre faute de l'état d'intégrité dans le péché, et cela avant la fondation du monde, élu au salut en Christ certains hommes au sein de l'humanité. Cette élection a eu lieu selon la bienveillance absolument libre de sa volonté et par sa seule grâce »¹¹⁶.

6) Amyrault (Moses Amyraldus, mort en 1664), pasteur à Saumur, tenta de réconcilier universalisme et particularisme. Il le fit en faveur d'un « universalisme hypothétique » (universalismus hypotheticus) destiné à sauvegarder l'essentiel de la doctrine calvinienne. La grâce est en soi universelle, mais Dieu ne sauve que ceux qu'il a décidé de sauver en vertu de sa volonté de grâce particulière. La doctrine d'Amyrault a introduit l'universalisme dans la terminologie, pour enlever au dogme calvinien ce qu'il avait de scandaleux. Cependant, le dogme restait le même.

7) Son ami Capellus fit la même tentative et s'efforça aussi de formuler une doctrine adoucie de l'inspiration de l'Écriture. Il suscita une ferme réaction. La Formula Consensus Helvetici de 1675 définit la doctrine de la prédestination à la façon de Calvin et affirma que l'inspiration de l'Écriture s'étendait aussi bien à son contenu qu'à ses mots, y compris les voyelles du texte hébraïque.

8) En Angleterre, la théologie de la Réforme n'opéra sa percée qu'au XVII^e siècle. Le mouvement aboutit à la rédaction et l'adoption de la *Confession de Westminster* (1645-1646), qui constitue l'une des plus importantes confessions de foi du protestantisme réformé. Elle professe le dogme de la double prédestination dans toute sa rigueur: "Par le décret de Dieu qui manifeste sa gloire, certains hommes et anges sont prédestinés à la vie éternelle, d'autres à la mort éternelle"(3, 3). "Il a plu à Dieu, conformément au décret insondable de sa volonté par lequel il offre ou refuse sa grâce à qui il veut, d'ignorer le restant de l'humanité" (3, 7). On tient cependant à souligner qu'il n'est pas pour autant l'auteur du péché (3, 1). Le *Petit Catéchisme de Westminster* reproduit la même doctrine, mais sous une forme un peu édulcorée: "Les décrets de Dieu sont son dessein éternel conformément au conseil de sa volonté, par lequel il fait concourir tout ce qui a lieu à sa propre glorification" (Qu. 7). On constate aussi l'influence de Calvin dans l'accent mis sur la gloire de Dieu, comme en témoigne la première question du catéchisme et la réponse qui lui est donnée: "La destinée principale de l'homme est de glorifier Dieu et de se réjouir en lui dans l'éternité".

115 Le terme « infralapsaire » signifie « après la chute dans le péché ». Celle-ci n'est donc pas, selon les Canons de Dordrecht, incluse dans le décret de prédestination.

116 "Est enim electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta e universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum... sua culpa prolapsio secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem... ad salutem elegit in Christo" (I, 7).

LE SOCINIANISME

1) Le Socinianisme est un fruit tardif du nominalisme qui a mûri sous l'influence de l'humanisme (A. Harnack, *Dogmengeschichte* III, 767-779). Le nominalisme avait montré la contradiction entre le dogme et la raison et, en contrepartie, pour sauvegarder le dogme, exigé la soumission à l'autorité de l'Eglise. Mais l'humanisme avait ébranlé cette autorité, et la Réforme protestante s'en était affranchie. Dogme et raison s'opposant, il ne reste à ceux qui ne se soumettent ni à l'autorité de l'Ecriture et à celle de l'Eglise qu'à conformer le dogme aux exigences de la raison. Le Socinianisme est en quelque sorte la première manifestation du rationalisme théologique.

2) Il eut pour fondateurs deux hommes, des antitrinitaires italiens, du nom de Socin (en italien: Sozzini). Laelius Socinus (1525-1562) mit en doute la divinité du Christ, mais, craignant les représailles, il n'exposa jamais sa doctrine en public, se contentant de l'articuler dans des ouvrages qu'il légua à son neveu Faustus Socinus. Celui-ci fut gagné par les idées de son oncle. Ayant vécu un certain temps en Suisse, il se rendit en Transsylvanie, puis en Pologne où il fit la connaissance de cercles unitaires au sein de la noblesse. Il les délivra de conceptions anabaptistes et chiliastes ou millénialistes et fonda une secte qui porta son nom. Racow fut le centre du mouvement.

3) La confession de foi du Socinianisme est exposée en particulier dans le *Catechismus Racoviensis*. La secte fleurit pendant un demi-siècle, après la mort de Socin, sous l'impulsion de théologiens tels que Crell, Schlichting, Wolzugen, Wissiwatius, etc. L'Eglise catholique passa ensuite aux représailles et chassa les Sociniens de Pologne en 1658. La foi chrétienne est conçue comme une religion naturelle: « Lorsque nous affirmons que les Ecrits Saints suffisent au salut, non seulement nous n'excluons pas la raison droite, mais l'incluons nous explicitement (rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus, *Catechismus Racoviensis* 1, 2). La raison humaine permet de connaître Dieu dans son essence et ses attributs, et de constater qu'il est le maître des hommes ayant le pouvoir de les récompenser et de les châtier comme il l'entend. Dieu n'est pas trinitaire. Jésus, né de la vierge, n'était qu'un homme. C'est pourquoi il n'est pas Rédempteur, mais un modèle, un exemple à suivre. La doctrine de sa divinité est une erreur dangereuse. L'accent est mis sur son ministère de prophète. « C'est pour publier aux hommes la volonté de Dieu qu'il a été magnifiquement envoyé du ciel ». Il a élargi la loi de l'Ancien Testament et l'a amenée à la perfection. Il a aussi institué la Sainte Cène, mais le Baptême est un rite mis en place par les apôtres qu'on ne conserve que par charité. L'homme est capable de lui-même, malgré son péché, d'observer les commandements de Dieu. Celui-ci cependant l'y incite à l'aide de ses promesses. On le voit, il n'y a plus rien de chrétien dans une telle théologie. Les doctrines fondamentales de l'Ecriture Sainte sont rejetées en faveur d'une éthique qui doit procurer le salut.

LA DOGMATIQUE CATHOLIQUE DANS SA RÉACTION À LA RÉFORME

1) L'Eglise Catholique Romaine a repoussé, rejeté et condamné l'Évangile qui venait à elle à travers la Réformation luthérienne. Elle a entrepris au Concile de Trente une réforme à la romaine, fortement influencée par le thomisme et en même temps par la théologie humaniste. Rome dogmatisa au Concile de Trente ce qui n'avait été que longtemps opinion théologique, sanctionnant le courant théologique le plus important dans l'histoire de sa doctrine, le thomisme. L'Eglise catholique ne put cependant échapper à une certaine influence de la Réforme. Elle mit fin à des abus de toutes sortes. Les décrets du Concile de Trente sont pour une grande part des compromis entre divers points de vue et laissèrent certaines questions ouvertes. Il est indéniable qu'ils ont été largement dictés par la politique ecclésiastique.

2) Le Concile de Trente fut convoqué par le pape Paul III le 22 Mai 1542. Les huit premières sessions ont été tenues à Trente du 13 décembre 1545 jusqu'en 1547, les sessions 9 à 11 à Bologne en 1548, les sessions 12 à 16 à Trente en 1551/1552 sous le pape Jules III, les sessions 17 à 25 à Trente en 1562/1563 sous le pontificat de Pie IV.

3) Dès la 4^o session, l'Eglise Catholique définit sa norme de doctrine et de vie. Si auparavant on pouvait s'en référer à l'unique autorité de l'Écriture Sainte, il fut établi à Trente que la tradition constituait une seconde norme qu'il fallait reconnaître « avec une affection et un respect identiques » (*pari pietatis affectu ac reverentia*). Les Apocryphes de l'Ancien Testament sont rangés parmi les livres canoniques, la Vulgate reconnue comme une traduction authentique, et l'on affirma que l'Eglise seule était qualifiée en son magistère pour interpréter l'Écriture.

4) La V^o session fut consacrée au péché originel. Il fut établi que par la chute l'homme avait perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été créé et qu'il avait été assujéti ainsi à la colère de Dieu, à la mort et au pouvoir de Satan. La justice originelle est considérée comme un « don surajouté » (*donum superadditum*). Mais il est précisé ensuite que le Baptême efface la culpabilité (*reatus culpae*) et que la concupiscence ne subsiste que comme « étincelle », tendance au mal (en latin 'fomes'); l'homme acquiert des mérites en la combattant. Elle n'est pas péché en soi, mais est appelée ainsi « parce qu'elle surgit du péché et incline au péché » (*quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*, Session V, 5). D'autre part, Marie est née sans péché originel. Quant au libre-arbitre, il n'est nullement éteint, mais « affaibli et atténué dans ses forces » (*minime extinctum, viribus licet attenuatum*). D'où le synergisme inhérent au dogme catholique.

5) La justification est décrite par la VI^o session comme un transfert du statut dans lequel l'homme en tant que fils d'Adam est né dans un statut de grâce et d'adoption comme fils de Dieu. Cette justification n'est pas simplement pardon des péchés, mais elle inclut la sanctification et rénovation (*sanctificatio et renovatio*) de l'homme intérieur par une acceptation volontaire de la grâce, de sorte que « d'injuste il devient juste » (*ex innjusto fit justus*). Cela a lieu par une infusion de la grâce qui a lieu pour la première fois dans le Baptême et qui est régulièrement renouvelée dans le sacrement de la pénitence' (VI, 14). La justification se réalise donc par le don d'une « surnature » qui permet à l'homme de dépasser son statut de créature pécheresse « en donnant librement son assentiment à la grâce et en coopérant avec elle » (*gratiae libere assentiendo èt cooperando*, VI, 5). La justification est donc le résultat de la coopération de l'homme avec la grâce de Dieu. Elle a lieu à la fois par la foi et par les oeuvres. La foi est conçue essentiellement comme

assentiment, « en croyant que les choses révélées et promises par Dieu sont vraies » (VI, 6). Elle seule ne fait pas de l'homme un enfant de Dieu (VI, 11) et on ne peut pas la définir comme étant simplement confiance en les promesses de grâce divines. La justification augmente "cooperante fide bonis operibus" (VI, 10).

6) La VII^o session concerne les sacrements. Elle ne s'exprime à ce sujet qu'en anathématises. Les sacrements sont les moyens « par laquelle toute vraie justice commence et, une fois commencée, augmente ou, perdue, est réparée » (VII). Ils sont au nombre de sept. Ils confèrent la grâce à tous ceux qui les reçoivent d'une façon valide (en latin 'rite') et qui n'y mettent pas d'obstacle (non ponentibus obicem, VII, can. 6). Ils agissent "ex opere operato": « Si quelqu'un affirme que la grâce n'est pas conférée 'ex opere operato' par les sacrements de la nouvelle loi, mais que la foi en la promesse divine suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème (sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit" (VII, can. 8).

Seul le prêtre peut administrer les sacrements, et pour qu'il le fasse de façon valide, il faut qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise (VII, can. 10-12). Le Baptême, la Confirmation et l'Ordination confèrent un caractère indélébile. A propos du Baptême, on nie que le pardon est reçu par la foi qui se fonde sur la grâce qui y a été promise et l'alliance qui y fut conclue (VII, can. 6-10). Le concile déclare que la confirmation est un sacrement. Il professe aussi la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie. Elle a lieu par la transsubstantiation du pain et du vin en corps et sang du Christ qui y est présent tout entier, selon l'âme et le corps, selon son humanité et sa divinité. En vertu de la concomitance, il est présent tout entier sous les accidents du pain et tout entier sous les accidents du vin (sub quavis ipsius speciei parte, VII, can. 3). Les éléments consacrés sont objet d'un culte, le culte de latrie qui est véritablement dû à Dieu (latriae cultus qui vero Deo debetur, VII, can. 5). Quiconque a commis un péché mortel ne peut communier, à moins de s'être confessé auparavant (VII, can. 7). Il faut communier au moins une fois par an (VII, can. 9). On rejette la doctrine selon laquelle le pardon des péchés est le plus important bienfait offert dans l'Eucharistie (VII, can. 5) et l'affirmation que la foi est suffisante pour communier dignement (VII, can. 11). Pour des raisons graves (causae graves), l'Eglise refuse la coupe aux laïcs, mais peut la leur offrir sous certaines conditions. La messe est une répétition non sanglante de la mort du Christ, un sacrifice vraiment propitiatoire (sacrificium vere propitiatorium, XXII, c. 2). Il ne diffère de celui de la croix que « par la façon dont il est apporté » (offerendi ratione). Le concile entérine la pratique des messes basses où seul le prêtre communique (XXII, c. 6, can. 8). L'utilisation du latin est requise pour son administration (XXII, c. 8). Le Concile de Trente sanctionne par ailleurs toute la doctrine scolastique de la pénitence. Celle-ci est indispensable pour le pardon des péchés commis après le Baptême (XIV). La contrition parfaite est « la douleur de l'âme et la haine du péché commis, avec l'intention de ne plus pécher à l'avenir » (animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero). A défaut de contrition parfaite, l'attrition, qui est une contrition imparfaite, peut trouver un complément qui conduit à la justification (XIV, 4). La pénitence comprend la confession de tous les péchés mortels, y compris de ceux qui sont commis en pensées. Les satisfactions doivent libérer de graves châtements divins et rendre le pénitent semblable au Christ (XIV, 8.9). L'indulgence est reconnue « entièrement salutaire » (maxime salutaris), mais doit être pratiquée avec modération. L'Extrême-Onction supprime les reliquats du péché et fortifie pour le dernier combat. L'ordination est « le pouvoir... de consacrer et d'offrir le vrai corps et sang du Seigneur, pour pardonner et remettre les péchés (potestas... consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi" (XXIII, can. 1). Il existe sept différents degrés de l'ordre, avec, au sommet, l'épiscopat. Le mariage est, lui aussi, un vrai sacrement qui rend parfait l'amour naturel, consolide l'unité du couple et sanctifie mari et femme (XXIV, 24). Les

obstacles ecclésiastiques au mariage ont leur raison d'être, mais l'Eglise a le pouvoir d'accorder des dispenses.

7) Le purgatoire correspond à une réalité qu'il faut enseigner aux fidèles, en évitant toutes les questions subtiles (XXV et VI, can. 30). Quant au culte des saints, des reliques et des images, il est bon et utile.

8) On constate donc que si le Concile de Trente s'est exprimé sur certaines questions avec modération et prudence, évitant certains grands écarts du passé, il n'a rien renié du dogme catholique. Hostile à l'Évangile tel qu'il fut proclamé par la Réforme, il a refusé nettement de le recevoir et s'est appliqué à le condamner sans appel.

LE DOGME CATHOLIQUE APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

1) L'évolution de l'Eglise catholique à partir du Concile de Trente est caractérisée par la lutte que menèrent en son sein les courants augustinien et jésuite, le synergisme et le curialisme).

2) Le théologien catholique belge Michel Bajus (1513-1589) devint le précurseur du Jansénisme en enseignant avec Augustin la corruption totale de l'homme et son incapacité totale à faire le bien sans le secours de la grâce. Il définit la justice comme une rectitude de la volonté que seule la grâce peut redresser. Mais Dieu donne sa grâce à qui il veut. La justice reste pour l'homme un idéal qu'il ne peut pas atteindre, et il doit se contenter d'une justice imparfaite que Dieu consent par miséricorde à considérer comme une vraie justice. La justification est quelque chose de progressif: « La justification n'est rien d'autre qu'une progression continue et incessante vers la justice. Elle consiste autant dans la pratique des vertus que dans la rémission des péchés »¹¹⁷. C'était un retour à l'Augustinisme que condamna une bulle de Pie V.

Dominicus Banez (mort en 1604) professait lui aussi un déterminisme, mais plutôt thomiste qu'augustinien. Le Jésuite Louis Molina (1535-1601) tenta de préserver la liberté de la volonté sans pour autant nier l'efficacité de la grâce. Se fondant sur la doctrine de Molina, les Jésuites des Pays-Bas l'utilisent pour combattre le prédestinarianisme. En la simplifiant quelque peu, ils soutenaient que Dieu ne prédestine les justes à la gloire qu'en prévision de leurs mérites. La grâce suffisante devient efficace par le libre concours de l'homme, mais non sans que Dieu l'ait prévu et voulu. La faculté de Louvain condamna cette doctrine en 1587. Elle soutint que la prédestination se fonde sur la « préconnaissance des mérites » (post praevisa merita).

3) C'est alors qu'entra en scène Cornelius Jansen (1585-1638), évêque d'Ypres. Il inaugura un mouvement de réforme au sein du catholicisme français. En publiant l'*Augustinus* en 1640, il ne voulait en fait qu'exposer et faire connaître la doctrine de l'évêque d'Hippone. L'homme déchu, écrit-il, est lié au péché et sous l'emprise de la

¹¹⁷ Michel Bajus: "Nihil aliud est justificatio quam continua quaedam et indesinens ad justitiam progressio..., tam in operatione virtutum quam in remissione peccatorum" (*De Justificatione*, c. 1, p. 147).

"concupiscentia"; il est inapte au bien. La justification est l'oeuvre de Dieu seul qui crée en nous la foi, l'espérance et la charité qui sont suivies du pardon des péchés. Dieu offre aux élus le don de la persévérance (*donum perseverantiae*). Les Jésuites obtinrent en 1642 que le pape censure l'ouvrage. Jansénius avait rejeté les cinq propositions suivantes: "1) Il y a des commandements civils que, malgré leur bon vouloir et leurs efforts, certains justes ne peuvent observer avec leurs forces présentes; la grâce leur manque qui rendrait possible l'accomplissement de ces préceptes. 2) Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce. 3) Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, il n'est pas indispensable que l'homme soit libre de toute nécessité; il suffit qu'il soit libre de toute contrainte. 4) Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce prévenante pour chaque acte particulier, même pour le commencement de la foi; ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté puisse lui résister ou lui obéir. 5) C'est un argument semi-pélagien de dire que le Christ est mort pour tous les hommes et qu'il a versé son sang pour tous. En 1563, les Jésuites obtinrent la condamnation de Jansénius. Il s'ensuivit une longue querelle, car Jansénius était soutenu par de grands érudits, tels que Duvergier, Pascal, Arnauld, Tillemont et Quesnel. Antoine Arnauld s'en prit à l' "ex opere operato" et à l'éthique enseignée par les Jésuites qu'il qualifiait de laxiste. Quand Innocent X eut condamné cinq propositions de Jansénius dans la bulle *Cum occasione* (1653), les Jansénistes protestèrent en déclarant que Jansénius n'avait pas défendu ces cinq propositions dans les termes dans lesquels elles furent condamnées. Alexandre VII, successeur d'Innocent X, refusa de revenir sur la condamnation de son prédécesseur et exigea des Jansénistes qu'ils signent un acte de soumission à la bulle. Le refus des Jansénistes leur valut la répression combinée du pape et du roi Louis XIV. Le couvent de Port-Royal fut détruit et les cadavres de son cimetière exhumés et profanés. Les Jansénistes prirent la fuite ou furent exilés.

4) Mais la controverse n'en était pas pour autant éteinte. Elle connut une deuxième phase, lorsque Quesnel publia le Nouveau Testament avec des commentaires d'édification et reçut pour cela l'approbation de Noailles, archevêque de Paris, et le soutien de l'épiscopat français. Clément XI réagit en publiant la bulle *Unigenitus* (1713) condamnant 101 soi-disant propositions jansénistes de l'ouvrage de Quesnel. Le clergé français fut divisé en deux factions, les "Acceptants" et les "Appellants" (ceux qui en appelaient au pape pour la réunion d'un concile général) L'hostilité du pape et du roi de France eut cependant raison du mouvement, et les controversistes acceptèrent de se taire ou se réfugièrent à l'étranger, en particulier en Hollande où survit encore à l'heure actuelle une communauté d'inspiration janséniste.

5) Le curialisme fut lui aussi l'objet de nombreuses contestations. On lui opposa en 1682 les fameuses *Libertés gallicanes* au contenu suivant: 1) Le pouvoir du pape ne concerne que les affaires spirituelles. 2) Même dans les affaires spirituelles, ce pouvoir est limité par les décrets de Constance. 3) Ces décrets sont encore en vigueur. 4) En matière de doctrine et de foi, les décisions pontificales ne sont infaillibles que si elles obtiennent l'approbation de l'Eglise. Justus Febronius lança en Allemagne un mouvement analogue. Ces nouvelles tendances furent ressenties comme d'autant plus dangereuses qu'elles étaient soutenues par les idées propres au siècle des Lumières (progrès de la philosophie et des sciences). Les problèmes sociaux créés par le progrès industriel suscitérent eux aussi des mouvements d'hostilité à l'Eglise. Celle-ci dut réagir et le fit en étouffant les derniers échos de la théorie conciliaire, selon laquelle l'autorité des conciles était supérieure à celle du souverain pontife.

6) Pie IX (1846-1878) avait une très haute conscience de l'autorité suprême de la papauté en matière de doctrine. Il fit triompher le papalisme en proclamant, après avoir consulté tous les évêques en communion avec Rome, le dogme de la conception immaculée de Marie dans la bulle *Ineffabilis Deus*. Celle-ci affirmait que « la bienheureuse Vierge Marie

fut, dès le premier instant de sa conception, par un acte et un privilège particuliers du Dieu tout-puissant et en prévision des mérites du Christ Jésus, gardée indemne de la culpabilité originelle (ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem) ». Il est précisé que ce dogme est « révélé par Dieu et qu'il doit pour cela être constamment cru par tous les fidèles (esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus constanterque credendam) ». Pie IX adressa aussi un Syllabus à tous les évêques, en date du 8 décembre 1864, en même temps qu'une encyclique condamnant toutes les erreurs doctrinales de l'époque et les dangers de la civilisation moderne (rationalisme, panthéisme, indifférentisme, naturalisme, laxisme dans l'éthique, idées communistes, fausses conceptions sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, erreurs relatives au mariage, etc). Il projetait également un concile d'union, mais se heurta au refus des Orthodoxes. Une lettre ouverte adressée aux Protestants et les invitant à rentrer dans le giron de l'Eglise n'eut pas d'écho.

7) On annonça la réunion d'un concile, Vatican I dont on présentait qu'il avait pour objectif de condamner les erreurs prises à partie dans le Syllabus et de proclamer par acclamation l'infaillibilité pontificale. Il y eut un mouvement de résistance. L'historien de l'Eglise F. Dollinger attaqua l'ultramontanisme. Monseigneur Maret, doyen de la Sorbonne, se montrait très inquiet. Mgr Darbois, archevêque de Paris, et Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, tout en admettant l'infaillibilité, craignaient les conséquences que sa définition aurait auprès des Orthodoxes et des Protestants. La majorité des évêques allemands et autrichiens étaient du même avis. Ce fut le cas d'un cinquième des pères conciliaires. On ne voulait pas creuser le fossé séparant Rome des autres chrétiens. Le concile s'ouvrit le 8 décembre 1869. Après bien des discussions, des tergiversations et des protestations, on soumit au concile le texte suivant qui fut adopté par 451 voix pour (placet), 88 contre (non placet) et 62 voix mitigées (placet juxta modum) : « Lorsque le Souverain Pontife romain parle 'ex cathedra', c'est-à-dire quand il agit comme pasteur et docteur de tous les chrétiens et qu'en vertu de son autorité apostolique souveraine il définit un article de foi ou relatif aux mœurs qui doit être cru par l'Eglise universelle, il jouit, par l'assistance divine qui lui est promise en la personne du bienheureux Pierre, de l'infaillibilité même dont le Rédempteur divin a voulu doter son Eglise dans la définition des articles de foi et de morale. C'est pourquoi ces définitions du Pontife romain sont en elles-mêmes et non en vertu du consensus de l'Eglise irréformables »¹¹⁸. Ainsi s'articule le dogme de l'infaillibilité pontificale. Le pape a de la sorte tous les dogmes « dans l'écrin de son cœur » (in scrinio pectoris). Précisons cependant que, le souverain pontife refusant de modifier le texte soumis au vote du concile pour soumettre l'infaillibilité pontificale à celle de l'Eglise, 55 prélats décidèrent de ne pas voter et quittèrent Rome. Ceux qui avaient voté contre la définition se soumièrent à l'avis de la majorité. Le pape confirma donc la décision du concile dans la constitution *Pastor Aeternus*. Le professeur F. Dollinger, soutenu par quelques collègues allemands, refusa cependant d'accepter le nouveau dogme. Il fut excommunié avec ses partisans et fonda avec eux l'Eglise des "Vieux Catholiques" dont le premier évêque fut consacré par un prélat janséniste hollandais.

8) L'infaillibilité pontificale a ses limites. Elle est dite ne s'appliquer qu'aux doctrines portant sur la foi et les mœurs. Il faut ensuite, pour qu'il y ait infaillibilité, que le pape exprime son intention de déclarer qu'une telle doctrine sur la foi ou les mœurs fait partie intégrante de la vérité nécessaire au salut révélé par Dieu. Il faut enfin que le pape publie cette doctrine et en donne une définition formelle. Ces précisions furent données par Mgr Fessler dans son traité *La vraie et la fausse infaillibilité des papes* (Londres, 1875), traité approuvé par Pie IX qui le fit traduire en italien.

118 "Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definiit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse".

9) Les théologiens catholiques estiment qu'il existe 12 déclarations pontificales infaillibles, dont la lettre de Léon X au patriarche Flavien avant le Concile de Chalcédoine, relative à la christologie, des lettres pontificales condamnant des doctrines hérétiques (luthéranisme, jansénisme, molinisme, etc.), la définition dogmatique de l'immaculée conception de la vierge Marie. La seule définition infaillible prononcée depuis Vatican I est celle de l'assomption de la vierge Marie par Pie XII. Les encycliques et bulles pontificales doivent être acceptées comme justes et comme exprimant la foi catholique, mais ne sont pas des définitions "ex cathedra". On affirme aussi que si le pape définit personnellement une doctrine "ex cathedra", il ne doit pas le faire avant d'avoir sondé la pensée de l'Eglise à ce sujet.

10) Signalons encore que Rome tenta pendant un certain temps de lutter contre le modernisme qui s'infiltrait dans la théologie catholique, sous l'influence de la philosophie et de la théologie protestante. C'est au nom de cette lutte que Pie X publia un Syllabus le 3 juillet 1907, l'encyclique *Pascendi Domini* le 8 Septembre, et le décret *Motu proprio* le 18 novembre de la même année.

LE CATHOLICISME DU XX^e SIÈCLE

1) L'Eglise Catholique en était venue à une centralisation croissante de l'administration ecclésiastique au profit de la Curie romaine. D'autre part, le XX^e siècle apporta de profonds bouleversements que l'Eglise eut à affronter (problèmes posés par les deux guerres mondiales, emprise de l'athéisme, fin du colonialisme avec l'apparition de peuples nouveaux sur la scène politique, ampleur inouïe du progrès scientifique et technique, mouvement oecuménique de plus en plus important, etc). L'Eglise catholique ressentit donc le besoin d'un concile destiné à "ouvrir les fenêtres" sur le monde moderne. Jean XXIII en fut l'instigateur. Il annonça pour la première fois son projet à 18 cardinaux réunis le 25 janvier 1959 à Saint-Paul-hors-les-murs. La préparation du Concile Vatican II dura plus de trois ans. Jean XXIII ouvrit la première session le 11 octobre 1962 en présence de 2540 pères conciliaires qui furent tous invités à prêter serment sur les déclarations du Concile de Trente.

2) Le premier texte concernait la réforme liturgique. Il recommandait une participation plus grande des fidèles à la liturgie et l'adaptation de celle-ci aux exigences de la vie moderne. Le 7 décembre 1962 fut adopté le chapitre I de la *Constitution sur la liturgie*. Ce texte est favorable au maintien du latin dans le rite romain, mais admet l'usage des langues vernaculaires pour la distribution des sacrements et les parties de la messe qui réclament la participation du peuple. On laisse aux conférences épiscopales nationales le soin d'étendre cet usage selon les besoins.

3) Le second schéma concernait "les deux sources de la révélation". Il répondait à la question de savoir s'il était possible de dire que la révélation avait deux sources distinctes, l'Écriture et la tradition et tentait de préciser les notions d'inspiration divine des livres bibliques et d'inerrance scripturaire. Ce schéma qui souleva de nombreuses questions fut renvoyé à une commission mixte présidée par les cardinaux Ottaviani et Bea.

4) Le troisième schéma concernait les moyens de communication (presse, radio, télévision, cinéma).

5) Le schéma sur l'unité chrétienne souleva un vif intérêt. Son ton parut trop juridique aux pères conciliaires, trop soucieux de rappeler la primauté du pape et peu favorable aux Eglises orientales et protestantes. Il fut décidé de le fusionner avec celui qu'avait préparé le Secrétariat pour l'Unité. Une commission mixte en fut chargée.

6) Le schéma sur l'Eglise fut lui aussi, pour des raisons semblables, renvoyé à la commission responsable pour amendement. Au terme de cette première session, la longueur des discussions nécessitées par chaque texte incita à demander la réduction de leur nombre. Il fut ramené à 20. La première session du concile fut close par Jean XXIII le 8 décembre 1962. Plusieurs Eglises séparées de Rome avaient accepté l'invitation du cardinal Bea d'envoyer des observateurs à Rome (Conseil Mondial des Eglises, communautés protestantes, patriarcat de Moscou, Eglise copte, Eglises syro-orthodoxe, éthiopienne et arménienne, etc). Jean XXIII mourut le 3 Juin 1963. Son successeur, Paul VI, fut élu le 21 du même mois. Le 29 septembre 1963 s'ouvrait la deuxième session du concile.

7) Des divers textes adoptés au cours de cette 2^o session on peut retirer la substance suivante: Par sa consécration épiscopale, un évêque devient membre du collège épiscopal qui a succédé au collège apostolique. Ce collège, institué de droit divin, possède "en union avec le pape", le pouvoir suprême de diriger l'Eglise. On rétablit aussi le ministère des diacres. Une plus grande place est faite aux laïcs dans la vie et l'activité de l'Eglise.

8) L'accent fut mis aussi sur la vocation à la sainteté de tous les chrétiens. Ceux qui suivent les conseils évangéliques ne sont pas les seuls à aspirer à cette sainteté; la vie monastique n'en a pas le monopole. On suggéra de béatifier et de canoniser plus souvent des pères et mères de famille parvenus à une éminente perfection, et demanda que fût inséré dans le schéma le texte prévu sur la vierge Marie, la plus parfaite fille de l'Eglise. On insista sur la nécessité de réformer la Curie, d'en rendre la composition internationale et de diminuer le pouvoir central de Rome sur l'Eglise. On définit aussi les rapports des évêques avec la Curie, les droits des coadjuteurs et auxiliaires, le rôle des conférences épiscopales nationales, etc.

9) Au cours de cette session, on étudia aussi la nouvelle version du schéma sur l'oecuménisme. Sans négliger de rappeler l'unité de l'Eglise et le primat de la vérité, le texte recommandait de traiter en frères les chrétiens séparés qui ont conservé une large part des moyens de salut institués par le Christ. Sur le plan pratique, il suggérait des prières communes entre chrétiens séparés, un effort mutuel de connaissance, une active collaboration dans les domaines de l'aide sociale et économique, tout en interdisant toute "communicatio in sacris". On passa ensuite à l'adoption du schéma sur la liturgie, la messe, l'usage des langues vernaculaires et les mass-média. La seconde session fut close le 4 décembre 1963, et la troisième ouverte le 14 septembre 1964. Il y fut question de divers aspects de l'Eglise et de la vierge Marie, à qui on évita d'attribuer de nouveaux titres, pour ne pas heurter les Protestants. C'est ainsi qu'on renonça à employer les expressions "médiatrice de toute grâce" et "mère de l'Eglise". Face à la situation douloureuse des chrétiens dans les pays officiellement athées, on affirma avec force le principe de la liberté religieuse fondé en raison et par la révélation. Dans la nouvelle version du schéma sur la révélation, on évitait de prendre position sur les controverses herméneutiques, encourageant prêtres et laïcs à distinguer soigneusement dans les livres sacrés l'élément divin (la révélation) et l'élément humain (l'ensemble limité de connaissances dont pouvaient disposer les rédacteurs humains). Le schéma sur l'Eglise fut adopté le 19 novembre 1964 sous le titre *Lumen gentium*. Dans le décret sur

l'oecuménisme, on tint à distinguer les chrétiens orientaux unis à Rome des chrétiens séparés. Une "communicatio in sacris" avec les chrétiens séparés qui ont gardé la succession apostolique et tous les sacrements était non seulement possible, mais souhaitable, avec l'approbation d'une autorité ecclésiastique.

10) Suivirent différents schémas sur l'apostolat des laïcs, le monachisme, les séminaires, la mission, les écoles privées confessionnelles, l'Eglise dans le monde, l'athéisme, les problèmes sociaux, la limitation des naissances, les guerres et armes atomiques, la liberté religieuse, les questions conjugales. La quatrième et dernière session commença le 14 septembre 1965. C'est au cours de cette dernière session que les pères conciliaires adoptèrent définitivement la constitution dogmatique sur la révélation intitulée *Dei Verbum* (8 novembre 1965), la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (7 décembre), le décret sur la charge pastorale des évêques *Christus Dominus* (28 octobre, et divers autres sur les questions étudiées et débattues préalablement. Le concile fut solennellement clos par Paul VI le 8 décembre 1965 en la fête de l'Immaculée Conception de Marie. Les textes promulgués entrèrent en vigueur le 29 juin 1966.

11) L'Eglise catholique considère Vatican II comme un complément indispensable à Vatican I. Si Vatican I précise le rôle du souverain pontife dans le gouvernement de l'Eglise, Vatican II définit la collégialité épiscopale et l'aide indispensable que les évêques doivent apporter au pape dans sa tâche. Le souverain pontife se réserva le droit de trancher sur trois questions délicates: celle des mariages mixtes sur laquelle le concile lui présenta le 20 novembre 1964 des vœux en vue d'un assouplissement de la législation actuelle, celle du contrôle des naissances pour laquelle il créa en juin 1964 une commission d'études, et celle du célibat des prêtres dont il demanda à l'assemblée, le 11 octobre 1965, de ne pas discuter.

12) Renouveler l'Eglise, unir les chrétiens, entrer en dialogue avec le monde. Tels furent selon Paul VI les trois grands objectifs de ce concile, comme il le rappela dans diverses allocutions et dans son encyclique du 6 août 1964, *Ecclesiam suam*. Il concrétisa son désir d'union lors de son voyage en Terre Sainte en janvier 1964. Puis il rencontra le patriarche Athénagoras. Ils échangèrent à cette occasion le baiser de paix et levèrent les anathèmes et l'excommunication prononcés réciproquement en 1054 par Rome et Constantinople (décembre 1965). Son voyage à Bombay, suivi d'une visite à l'ONU et de nombreux voyages analogues de son actuel successeur, Jean-Paul II, veulent concrétiser la présence au monde de l'Eglise catholique du XX^e siècle. Par un *motu proprio* du 15 septembre 1965, Paul VI annonça la formation d'un synode épiscopal destiné à l'aider dans le gouvernement de l'Eglise, et par un décret du 7 décembre 1965 il décida la réforme du Saint-Office.

13) Force est de constater que l'Eglise Catholique n'a rien changé à ses dogmes. Il ne pouvait en être autrement. Ce qui a été promulgué au nom de l'infaillibilité du magistère extraordinaire (conciles et papauté) est intangible. Vatican II a, sans modifier les formulations de Vatican I, atténué les décisions de ce concile en les complétant par une théologie de la collégialité épiscopale. Sur certaines questions fondamentales (salut des païens, interprétation de l'Écriture Sainte), le dernier concile a ouvert les portes à l'universalisme et au libéralisme modernes. On notera aussi que la mariologie a joué un rôle très important dans ce concile, ce qui n'est pas pour faciliter le rapprochement avec le Protestantisme.

13) La Constitution Dogmatique *De Ecclesia* stipule que l'Eglise catholique est détentrice du salut: "C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés" (§ 14). On peut cependant être directement

incorporé dans cette Eglise, comme on peut en faire partie dans un sens plus large du terme, en partageant indirectement certaines vérités de cette Eglise, sans appartenir à l'institution: "Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Eglise ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et les moyens de salut qui lui ont été donnés, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis dans l'ensemble visible de l'Eglise avec le Christ qui la dirige par le souverain pontife et les évêques" (§ 14). L'Eglise catholique se sait cependant unie "pour de multiples raisons" à ceux qui, "étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le successeur de Pierre" (§ 15). C'est de l'Eglise catholique que les autres communautés chrétiennes détiennent les parcelles de vérité qu'elles possèdent: "Ces Eglises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique... C'est en effet par la seule Eglise catholique du Christ, laquelle est le "moyen général de salut" que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur la terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu" (Décret sur l'oecuménisme *Unitatis Redintegratio*, § 3). Voilà une façon raffinée de dire que la véritable unité consiste, selon Rome, dans le retour des chrétiens séparés dans le giron de l'Eglise. Les chrétiens non catholiques actuels sont considérés comme les victimes d'une infidélité dont sont coupables leurs ancêtres. En raison d'une "ignorance invincible", "ils ne peuvent être accusés du péché de division" (§ 3). Dans un article intitulé *Contributo del Concilio*, le cardinal Bea, principal responsable de décret *De Oecumenismo*, a déclaré en toutes lettres que le concile "pour parler plus clairement n'a rétracté aucune définition dogmatique des autres conciles ou des papes et il n'en a atténué ou cherché à en atténuer aucune... Une chose est claire et certaine: dans tous les conciles, les définitions dogmatiques antérieures sont considérées comme intangibles... Pour les mêmes raisons, le concile n'a non plus rétracté aucune "condamnation" prononcée par les conciles précédents... Les condamnations concernent l'erreur doctrinale; elles devront toujours être maintenues en vigueur par l'Eglise" (p. 428). L'Eglise catholique est la continuation de l'incarnation du Christ. Comme le Christ a assumé toute la nature humaine, de même l'Eglise catholique doit assumer toute l'humanité: "L'Eglise catholique perpétuellement et efficacement tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ Chef" (*De Ecclesia*, § 13). "Ainsi donc, à cette unité catholique du peuple de Dieu qui préfigure et qui promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés; à cette unité appartiennent sous diverses formes, ou sont ordonnés et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut" (§ 13).

14) De là découle une manière nouvelle de regarder les religions non chrétiennes. Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Evangile sont "eux aussi ordonnés au peuple de Dieu" (*De Ecclesia*, § 16). Ceci concerne en premier lieu le peuple d'Israël, "peuple très aimé du point de vue de l'élection" et "ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique miséricordieux", et enfin ceux qui "cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent" (§ 16). Eux aussi trouvent dans leurs religions des parcelles de vérité qui leur permettent de parvenir au salut: "En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un coeur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut

éternel. A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne "sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la Divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ceux qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie" (§ 16). Vatican II sanctionne ainsi la théologie de K. Rahner qui affirme que les religions non chrétiennes peuvent être des chemins de salut légitimes "ante Christum", avant que leurs adeptes n'aient entendu l'Évangile. Elles cessent de l'être quand l'Évangile a atteint la conscience individuelle de telle sorte qu'elle ne peut rejeter le salut en Christ qu'en se rendant coupable d'une grande faute. Mais il est difficile de déterminer quand un tel rejet a lieu, car le refus du christianisme peut aussi être un "acte de fidélité envers sa propre conscience", si bien que les religions non chrétiennes peuvent être des chemins du salut légitimes même "post Christum".

15) Dans le préambule à la constitution dogmatique *Dei Verbum*, le concile déclare vouloir prêter "une audition religieuse" à la Parole de Dieu et suivre "la trace des Conciles de Trente et de Vatican I" (§ 1). L'Écriture Sainte est dite inspirée de Dieu; aussi les assertions des auteurs inspirés doivent-elles être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, et il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les lettres sacrées" (§ II). « L'inerrance est ainsi limitée au contenu doctrinal, aux vérités de l'Écriture. La Bible ayant été écrite par des hommes vivant à une époque donnée, l'interprétation doit tenir compte de cette époque, de la culture qui était la leur et des genres littéraires par lesquels ils se sont exprimés" (§ 21). Ceci n'est pas faux en soi, mais la porte est ainsi ouverte à la méthode historico-critique, en particulier à la critique des formes. Par ailleurs, "tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter" (§ 12). Seule l'autorité de l'Eglise garantit donc la légitimité de l'interprétation scripturaire.

16) Voici ce que la constitution dogmatique *Dei Verbum* affirme à propos de la tradition: "Quant à la tradition reçue des apôtres, elle comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi; par là, l'Eglise perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte, et elle transmet à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit" (§ 8). "Cette tradition, qui vient des apôtres, progresse dans l'Eglise sous l'assistance du Saint-Esprit: en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Luc 2: 19.51), soit par la profonde intelligence qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux-là qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité. Ainsi l'Eglise, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu" (§ 8). "Il est donc clair que la Sainte Tradition, la Sainte Écriture et le magistère de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres" (§ 10). Tandis que le Concile de Trente parlait de l'Écriture et de la tradition comme de deux sources et normes différentes de la révélation, Vatican II affirme qu'elles jaillissent toutes les deux "d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit. Quant à la Sainte Tradition, elle est la Parole de Dieu confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux apôtres, transmise intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité. Il en résulte que l'Eglise ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur le contenu total de la révélation" (§ 9).

17) Le chapitre VIII de la Constitution Dogmatique *De Ecclesia* s'intitule: "La bienheureuse Marie mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Eglise". C'est selon l'expression du cardinal Bea une "summa mariana", et selon les termes de Paul VI, "une synthèse si vaste de la doctrine catholique concernant la place que Marie très sainte occupe dans le mystère du Christ et de l'Eglise" (Discours de clôture de la 3^e session). Le texte oppose Ève, génératrice de désobéissance et de mort, à Marie, génératrice d'obéissance et de vie (§ 56), affirme que la fonction de salut et de rédemption que le N.T. concentre en Christ est transférée aussi sur Marie qui s'est associée ("sociavit") au sacrifice de Jésus, consentant par l'amour à l'immolation de la victime engendrée par elle (§ 58) et devenant ainsi cause de salut pour elle et pour tout le genre humain (§ 56-61), unie au Christ dans l'oeuvre de la Rédemption (§ 57), dans l'ordre de la grâce (§ 61). Tandis que le N.T. réserve au Christ et au Saint-Esprit la mission d'avocat et de consolateur (paraclète), dans l'exercice d'une intercession universelle, le concile affirme que cette mission est également confiée à Marie (§ 58, 62, 66). La proclamation du Christ comme Seigneur et Roi se répercute sur Marie exaltée comme Reine de l'univers (§ 59). Et si le Christ est Médiateur, sa mère Marie est dite Médiatrice (§ 60-62). C'est que Marie est la figure de l'Eglise (§ 53, 63, 65, 68). Ayant engendré le Christ historique, elle engendre également le Christ mystique (§ 53). Jamais concile ne s'est autant penché sur la vierge Marie et n'a formulé une conception aussi élaborée de sa mission et de son rôle dans la vie de l'Eglise et le salut du monde¹¹⁹.

L'ORTHODOXIE LUTHÉRIENNE

1) *Le Livre de Concorde* (1580) inaugure un siècle de stricte orthodoxie au sein du luthéranisme; un mouvement analogue eut lieu dans le christianisme réformé. Après une longue période de controverses théologiques, les Luthériens avaient réalisé l'unité doctrinale et l'avaient documentée par une série d'écrits confessionnels. Une bénédiction spirituelle acquise au prix de tant d'efforts se devait d'être préservée de toutes les menaces de l'intérieur et de l'extérieur. La période appelée Orthodoxie luthérienne va de la signature du *Livre de Concorde* (1580) au début du XVIII^e siècle. Elle est caractérisée par une adhésion stricte à toutes les doctrines exposées dans le *Livre de Concorde*, la foi en l'inspiration plénière et verbale de l'Écriture Sainte et le refus de toute compromission et de tout unionisme.

2) On peut subdiviser cette époque en trois périodes: 1) L'âge d'or de l'orthodoxie (1580-1620). Les dogmatiques luthériennes adoptèrent le schéma des *Loci Communes* de Melancthon et suivirent la méthode synthétique qui va des causes aux effets et traite les doctrines dans l'ordre suivant: Dieu, création, anthropologie, péché, christologie, sotériologie, etc. Les principaux théologiens de cette époque furent Jacob Heerbrand (1521-1600), Martin Chemnitz (1522-1586), Nicolas Selnecker (1530-1592), Aegidius Hunnius (1550-1603), Mathias Hafenreffer (1561-1619), Léonard Hutter (1563-1616),

119 Il n'est pas possible ici d'analyser, ne serait-ce que brièvement, des écrits et documents parus dans un passé récent. Signalons simplement que le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (1992), malgré certaines innovations, reste fidèle aux grandes thèses du Concile de Trente, que la *Déclaration Conjointe sur la Doctrine de la Justification* (1998) malgré des formulations qui se veulent plus conciliantes, ne supprime en rien de la contenu luthéro-catholique sur cette importante doctrine, et que la récente encyclique *Dominus Jesus* (2000) tout en ouvrant les portes à l'universalisme religieux, refuse aux Eglises protestantes, en raison notamment de leur non-insertion dans la succession apostolique, le titre d'Eglises et les assimile à des communautés chrétiennes dans lesquelles on peut aussi parvenir au salut, même si elles ne bénéficient pas de toutes les richesses confiées à l'Eglise catholique.

Balthasar Mentzer (1565-1627). 2) La haute orthodoxie (1620-1650). Cette période fut moins productive que la première et couvre la période de la guerre de Trente Ans. La méthode des *Loci* est encore employée, mais on décèle dans la dogmatique l'influence de la philosophie qui reparaît avec la terminologie aristotélicienne. Toutefois, la dogmatique est loin d'être une science abstraite. Elle est étroitement liée à l'analyse exégétique et s'intéresse beaucoup à l'application pratique des vérités divinement révélées. Parmi ses représentants les plus marquants citons Jean Gerhard (1582-1637), Jean Poulsen Resen (1561-1638), Cort Alskassen (1564-1624), Jesper Rasmus Brochmand (1585-1652), Balthasar Meisner (1587-1626), Nicolas Hunnius (1585-1643), de même Jean-Georges Dorsch (1597-1659), Jean Hülsemann (1602-1661) et Jean Conrad Dannhauer (1603-1666). 3) Enfin l'âge d'argent de l'Orthodoxie, qui abandonna la méthode synthétique au profit de la méthode analytique et inductive. Celle-ci fait la démarche contraire de la méthode synthétique et va de l'effet à la cause en étudiant la théologie à la lumière de sa fin dernière, le salut éternel. L'arrangement de la dogmatique en devient plus rigide, plus sec et plus abstrait. Citons parmi les théologiens de cette époque Jérôme Kromayer (1610-1670), Abraham Calov (1612-1686), Sébastien Schmidt (1617-1696), Jean-André Quenstedt (1617-1688), Jean-Frédéric Koenig (1619-1644), Friedemann Bechmann (1628-1703), Jean-Adam Scherzer (1628-1683), Jean-Guillaume Baier (1647-1695), David Hollaz (1648-1713).

3) Cinq universités allemandes sont le siège de l'orthodoxie. Wittemberg, Tübingen et Strasbourg représentent les fiefs de la plus stricte des orthodoxies, tandis que Jena et Leipzig défendent une orthodoxie tout aussi réelle, mais plus douce.

4) On a dit beaucoup de mal de l'orthodoxie luthérienne. Certains reproches sont sans doute justifiés, mais beaucoup de jugements faux et tendancieux ont été prononcés. La place nous manque ici pour procéder à une analyse de ce courant théologique au sein du luthéranisme. Il avait ses défauts, c'est incontestable, mais il n'en fut pas moins marqué par une intense recherche biblique et théologique, ainsi que le souci très sincère de préserver l'héritage de la Réformation luthérienne. La dogmatique est loin d'être aussi sèche qu'on l'a affirmé; elle plonge ses racines dans l'analyse des textes scripturaires et est caractérisée par une piété authentique et le souci de transposer dans la pratique les grandes vérités de l'Écriture Sainte. C'est ainsi que la *Biblia Illustrata* de Calov est une oeuvre considérable qui témoigne de la volonté de fidélité à l'Écriture et de l'érudition de son auteur. Les *Loci Theologici* de J. Gerhard sont une mine précieuse d'authentique théologie biblique. Il faut regretter toutefois que l'appareil conceptuel aristotélicien ait incité la dogmatique de cette époque à ériger certaines doctrines bibliques par des définitions qui ne sont pas sans rappeler celles de la Scolastique par leur souci de précision et leur tendance à se perdre dans certains détails infimes qui ne font pas l'objet d'une révélation scripturaire. Il est des doctrines qu'on ne peut pas insérer une fois pour toutes dans une formulation humaine, si exacte soit-elle, et qui transcendent les langues humaines parce qu'elles transcendent l'esprit humain lui-même. L'affirmation, par exemple, que les "matres lectionis" du texte massorétique hébraïque sont elles aussi inspirées par Dieu fut une erreur.

5) L'adoption de la *Formule de Concorde* avait rétabli la paix dans l'Église luthérienne. Elle fut à nouveau troublée par une controverse christologique touchant l'exinanition ou l'abaissement de Jésus-Christ et qui opposa les théologiens de Tübingen à ceux de Giessen (controverse crypto-kénotiste). Beaucoup plus grave fut la controverse syncrétiste soulevée par les efforts unionistes de Georg Calixte (mort en 1656). Ce théologien chercha à réconcilier les différentes Églises issues de la Réforme en distinguant entre les aspects exclusif et inclusif de la vérité. Il était convaincu que le consensus réalisé au cours des cinq premiers siècles de l'ère chrétienne justifiait la réunion des Églises.

6) On n'oubliera pas que l'orthodoxie produisit aussi de la littérature d'édification spirituelle, gage de l'importance qu'elle attachait à la piété. Ainsi, Jean Arndt est l'auteur du fameux ouvrage *Vom wahren Christentum* (Du christianisme authentique), Jean Gerhard publia des *Meditationes Sacrae* et Christian Scriver fit paraître une *Schola Pietatis*. De grands poètes de cette époque s'illustrèrent dans l'histoire de l'hymnologie luthérienne, dont Paul Gerhardt et Jean Hermann.

LE PIÉTISME

1) Philippe Jacob Spener (1635-1705) passe pour être le père du piétisme, qui vit le jour à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle. Ce fut une sorte de réaction contre l'orthodoxie de l'époque qu'on qualifiait d'intellectualiste, en lui reprochant de bien former les esprits, mais de ne pas toucher les cœurs. On aspira à un christianisme faisant davantage appel aux sentiments et aux émotions. Spener rassembla de petits groupes à Francfort qui se consacrèrent à l'étude de la Bible en cercles restreints appelés « ecclésioloies » (en latin, 'ecclesiolae'). La guerre de Trente Ans avait provoqué de grands ravages et profondément troublé l'Eglise. Des hommes comme Grossgebauer estimaient qu'on attachait trop d'importance à la justification et qu'on négligeait la sanctification et la vie chrétienne. Souvent les fruits de la foi étaient absents dans la vie des communautés qui souffraient indubitablement d'un certain formalisme. Un levain réformé s'introduisit dans l'enseignement, et ainsi surgit un certain émotionnalisme qui déprécia les moyens de grâce en attachant une importance capitale aux expériences et aux exercices spirituels.

2) Le piétisme souffrit de trois erreurs: 1) Il dissocia piété et moyens de grâce et établit un faux lien entre piété et salut. 2) Il rejeta l'orthodoxie en tant que telle et sombra très souvent dans l'indifférence doctrinale. La foi elle-même (la foi par laquelle on est sauvé, en latin la "fides qua") avait plus d'importance que son objet (ce qu'on croit, en latin la "fides quae"). 3) Le piétisme opposa dans un sens non biblique "esprit" et "lettre", "esprit" et "chair". Il en résulta un mépris des moyens de grâce, un dédain certain pour le ministère de la prédication, une confusion de la Loi et de l'Evangile, de la justification et de la sanctification, une mystique malsaine et une attitude généralement schismatique. Le mouvement atteignit Leipzig, puis Halle où il connut un grand essor sous l'impulsion d'Auguste Hermann Francke. En donnant aux émotions, aux sentiments et aux expériences spirituelles la priorité sur la pure doctrine et l'enseignement en général, le piétisme prépara la voie au rationalisme. Il serait injuste de laisser entendre qu'il ne porta que de mauvais fruits. Quelques grands ouvrages virent le jour à cette époque, comme la *Einleitung in die Religionsstreitigkeiten* de J. G. Walch (mort en 1755), le *Gnomon Novi Testamenti* de J. A. Bengel (mort en 1752) et des chefs-d'oeuvre hymnologiques (à côté d'un grand nombre de cantiques insipides et sans valeur). Enfin Francke accomplit à Halle une oeuvre philanthropique digne d'éloges, et un grand effort fut accompli sur le plan missionnaire (Zinsendorf, Ziegenbalg, Pluetschau, Schwartz, Egede).

LE RATIONALISME

1) Une religion fondée presque exclusivement sur le sentiment et l'émotion ne pouvait prétendre survivre longtemps. Elle céda le pas à un nouveau courant théologique qui subit grandement l'influence de son époque. Vers le milieu de XVIII^e siècle surgit en Allemagne le rationalisme, fruit du déisme anglais et du naturalisme français. G. W. Leibniz (mort en 1716) et Chr. Wolff (mort en 1754) en furent les protagonistes, et Frédéric II de Prusse un fervent adepte de ce nouveau mode de pensée. Le christianisme fut ravalé au niveau d'une simple morale. On assista à la réduction de ce que le dogme chrétien a de spécifique à des concepts rationnels abstraits (Dieu, liberté, immortalité). Emmanuel Kant (1724-1804) fut le père de la philosophie critique. Il soumit toute connaissance humaine à un examen critique et affirma que l'intellect de l'homme n'est pas capable de pénétrer dans les profondeurs de Dieu, qu'il reste lié au temps et à l'espace et ne peut saisir et percevoir que l'immanent, ce qui est à sa portée. La raison pure ne peut rien dire de certain et de définitif au sujet de Dieu (*Critique de la Raison Pure*, Riga 1781). Par contre, Dieu, la liberté et l'immortalité sont des postulats de la raison pratique (*Critique de la Raison Pratique*, Riga 1788)¹²⁰. Kant voyait dans la Bible et le christianisme un effort louable pour rendre de façon populaire ces idées accessibles à l'esprit humain. Le rationalisme théologique prit le contre-pied de la foi traditionnelle en une révélation qui était celle de la Réforme et de l'orthodoxie protestante et qu'on qualifie de supranaturalisme. Ses principaux représentants de l'époque furent J.A.L. Wegscheider (1771-1849), professeur à Halle et auteur d'*Institutiones theol. Christ. Dogm.* (1813), H.E.G. Paulus (1761-1851), connu essentiellement pour ses commentaires du Nouveau Testament; J.F. Rohr (1777-1848). Le supranaturalisme trouva à l'époque des défenseurs en la personne de Gottlieb Chr. Storr (1746-1805), Franz Volkmar Reinhard (1753-1812), tandis que H.A. Schott (1780-1835), K.G. Bretschneider (1776-1848) et H.G. Tzschirner (1778-1828) tentèrent de fonder un supranaturalisme rationnel, une sorte de compromis entre les deux tendances opposées. Le rationalisme critiqua et rejeta les dogmes fondamentaux du christianisme, à commencer par la réalité d'une révélation divine, ne laissant subsister que l'éthique que la « Mitmenschlichkeit »¹²¹, une noble morale inspirée par l'amour et la tolérance.

LA RÉACTION DU SUBJECTIVISME LIBÉRAL

1) Alors que le rationalisme rejetait la notion même de dogme, une nouvelle philosophie s'intéressa de nouveau à eux. C'est l'idéalisme. Ses représentants Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) et Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) se préoccupèrent du contenu spéculatif de la dogmatique chrétienne. La philosophie se voulut à nouveau

¹²⁰ De même, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg (1793).

¹²¹ Le mot « Mitmenschlichkeit » peut se traduire « solidarité humaine ». Il exprime l'amour et la compassion.

davantage chrétienne, mais elle ouvrit en fait les portes au panthéisme. Le grand chef de file de la théologie idéaliste fut Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) que d'aucuns considèrent comme le père de la théologie moderne. Fils d'un aumônier militaire de confession réformée, il étudia d'abord au séminaire des Frères Moraves de Barby, puis se rendit à Halle où il étudia Kant et la philosophie grecque. Il devint pasteur à Berlin en 1796. En 1799, il publia ses *Discours sur la Religion* dans lesquels il développa sa conception de la religion et de l'Eglise. Il se représente la religion comme "le goût et le sens de l'infini". On a dit que cet ouvrage a influencé la théologie moderne plus que tout autre traité théologique. En fait, il ne rend aucunement justice à la religion chrétienne. Schleiermacher y pose les fondements d'une théologie profondément subjectiviste dont il est le père. On y décerne entre autres des traces de Kant, Leibniz et Spinoza. En 1804, il devint professeur à Halle, et en 1807 à Berlin, avant de devenir le recteur de la faculté de théologie de l'université de cette ville. Son oeuvre la plus importante est intitulée *Christlicher Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (titre qui signifie *Foi chrétienne exposée dans l'ordre selon les principes de l'Eglise évangélique*, 1821.1822). La religion y est définie comme le "sentiment de l'absolue dépendance de Dieu", qui est la ausalité suprême se manifestant dans ses attributs (toute-puissance, éternité, omniprésence et omniscience). Le Christ possédait la plus haute conscience de Dieu, et la rédemption est la communication de cette conscience de Dieu au croyant. Schleiermacher rejette, ou du moins ignore des dogmes fondamentaux tels que la naissance surnaturelle du Christ, sa résurrection, son ascension et son retour pour le jugement. Quoiqu'il s'en prît au rationalisme, il n'était pas pour autant un authentique théologien biblique. Il fut un idéaliste panthéiste qui exerça une influence pernicieuse sur la théologie protestante et jeta les bases d'une dogmatique dont le fondement n'est pas la révélation objective de Dieu, mais la "conscience régénérée du sujet théologisant". La dialectique de Hegel et l'idéalisme de Schleiermacher ont fait époque dans l'histoire des dogmes et marqué le protestantisme pendant des générations.

2) Toute une pléiade de théologiens libéraux emprunta les chemins ouverts par Kant, Hegel dans la philosophie, et Schleiermacher en théologie. Une critique acerbe prit s'en prit à l'écriture Sainte. Citons David Strauss (mort en 1874) qui avec son *Leben Jesu* montra l'abîme qui sépare la philosophie hegélienne et le christianisme. L'évolutionnisme hegélien fut aussi à l'origine des travaux de Wellhausen et de son école (critique de Pentateuque). Il en fut de même de la critique des tendances fondée par Ferdinand C. Baur (mort en 1862). Pour tous ces théologiens, le christianisme n'est pas une religion parfaite, la religion absolue, mais une idée religieuse prise dans le processus de l'évolution.

LA THÉOLOGIE CONFESSIONNELLE AU XIX^e SIÈCLE

1) Une restauration théologique eut lieu au cours du siècle dernier. Claus Harms (1778-1851) donna le ton par un manifeste publié le jour de la Réforme en 1817, *Les 95 Thèses*, exigeant un retour à la doctrine luthérienne du XVI^e siècle. E.w.Ch. Sartorius mena un combat analogue en publiant son pamphlet *Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus* (1822). Deux courants confessionnels virent le jour. D'un côté celui

de la "Théologie de la Répristinasion" à la tête duquel figurèrent des hommes comme Auguste Vilmar, E.W. Hengstenberg, C.P. Caspari, F.A. Philippi, Th. Kliefoth, W. Löhe, W. Rohnert. Par ailleurs, l'Ecole d'Erlangen représenta un confessionnalisme plus mitigé. Elle souhaitait un retour aux grandes vérités de l'Écriture Sainte, mais plaïda, au lieu d'une simple répristinasion, pour une reformulation de ses dogmes. Parmi les tenants de ce courant, il faut mentionner J.C.K. von Hofmann, F.H.R. von Franck, G. Thomasius, et des représentants de quelques autres universités, tels que Theodosius Harnack, J.H. Kurtz, Fr. Delitzsch, F.A. Kahnis et C. Luthardt.

2) Albrecht Ritschl (1822-1889) rompit avec l'école de Tübingen et ressuscita le rationalisme. Elève de Stefan Nitzsch, Tholuck, Julius Muller et Rothe, il devint un disciple de Hegel et un partisan de l'école de Tübingen fondée par F.C. Baur. Il chercha par la suite une voie personnelle et se laissa influencer par Kant et Schleiermacher. Tout en se disant luthérien, il rejeta l'héritage de la Réforme. Il fonda sa théologie non sur l'Écriture Sainte, mais sur la conscience du croyant éclairée par la puissance du Christ agissant dans l'Eglise. La religion est pour Ritschl foi en des puissances spirituelles qui élèvent l'homme vers des sphères supérieures. Le Christ est appelé Dieu, bien que sa préexistence soit niée. Il n'y a pas de péché originel. Quant au péché actuel, il est manque de confiance en Dieu; son véritable châtimeut est le sentiment de culpabilité. Il n'y a pas de colère de Dieu, et donc ni expiation des péchés de la part du Christ ni réconciliation. Dieu est amour, et dès que l'homme réalise cela, il est racheté et justifié. A. Ritschl a exposé cette théologie dans son oeuvre la plus importante, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (la doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation, 1870-1874). Adolphe Harnack et Albert Schweitzer furent les derniers représentants marquants du courant dit libéral.

LA NÉO-ORTHODOXIE

1) La Première Guerre mondiale fut une prise de conscience terrifiante qui eut ses répercussions dans la théologie. L'homme était loin d'être aussi grand, bon et noble que l'avaient laissé entendre les thèses du XIX^e siècle (Nietsche, Darwin). Le conflit qui ensanglanta de façon terrible l'Europe du début du XX^e siècle montrait clairement qu'il savait être un démon, que la raison humaine n'est pas aussi perfectionnée que cela et que la foi en l'homme menait au désastre. Cette prise de conscience est à l'origine du courant néo-orthodoxe dont Karl Barth, Emil Brunner et d'autres furent les pionniers. Il est entré dans l'histoire des dogmes sous l'appellation théologie dialectique ou théologie de la crise. Ce fut une rupture radicale avec le panthéisme. On conçut Dieu comme le "totaliter aliter", un Dieu transcendant fondamentalement différent de l'homme.

2) Karl Barth naquit en Suisse, en 1886. Il fut professeur à Göttingen, Münster et Bonn; puis, exilé par les Nazis, il occupa à partir de 1935 la chaire de dogmatique de l'université de Bâle. Il subit dans les premières années de sa carrière l'influence du philosophe danois Sören Kierkegaard. Dans son commentaire de l'épître aux Romains, il jeta les bases de sa théologie qui mûrit au cours des ans et trouva son expression dans la monumentale *Kirchliche Dogmatik* qu'il ne put pourtant achever. La néo-orthodoxie n'est pas un ensemble précis de doctrines, mais davantage une approche ou une méthode théologique.

On distingue le courant barthien, le personnalisme existentialiste (E. Brunner dont la rupture avec Barth est célèbre, et beaucoup de néo-orthodoxes anglo-saxons) et l'Ecole de la Heilsgeschichte (histoire du salut). L'affirmation commune à ces différents courants est que ce qui importe plus que la formulation des dogmes, c'est ce que le Christ nous dit non pas tant dans l'Ecriture, mais maintenant, "hic et nunc", dans une rencontre existentielle avec lui, d'où le terme « théologie existentialiste ». On est frappé, par exemple, par le très petit nombre de références bibliques qui jalonnent la colossale Dogmatique de K. Barth.

Si Dieu ne se révèle pas personnellement, l'homme n'a aucun moyen de le connaître. Il n'y a pas de connaissance naturelle de Dieu (négation de l'« analogia entis »). Toutes les religions non chrétiennes sont des religions humaines, parce que non révélées. Le péché de l'homme est une réalité aliénante auquel Dieu seul peut mettre fin. K. Barth attache beaucoup plus d'importance à l'Ecriture Sainte que la théologie dite libérale. Cependant, elle n'est pas Parole de Dieu, pas plus qu'elle ne la contient. Elle le devient à travers un je rencontre existentielle. Dieu ne se révèle pas par des mots, mais par des actes. C'est pourquoi la révélation ne peut pas être un livre. La Bible est un texte sacré, sans doute, mais faillible parce qu'écrit par des hommes faillibles. L'Ecriture Sainte, cette Bible humaine et faillible devient Parole de Dieu "ubi et quando Deo visum est", quand Dieu la fait devenir sa Parole, grâce à son association à Jésus-Christ et à l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise. C'est pourquoi le théologien n'est pas tenu de faire sien tout ce qui est dit dans la Bible. La néo-orthodoxie se sert d'un langage biblique et conservateur, mais en le vidant généralement du sens qu'il a dans l'Ecriture. Reconnaissons cependant que la théologie barthienne est éminemment christocentrique. Elle reste attachée à certains dogmes fondamentaux tels que la divinité du Christ, son oeuvre rédemptrice et la justification, bien qu'elle ne conçoive pas cette dernière comme étant exclusivement forensique, mais tente un rapprochement avec le dogme catholique, ce qui permet à Hans Küng d'affirmer que sur ce point il n'y a pas de dissensus entre Rome et le protestantisme! Signalons aussi que K. Barth a jeté, grâce à son influence sur la théologie contemporaine, un trouble profond dans les Eglises protestantes par son hostilité au Baptême des enfants. K. Barth fut un esprit extrêmement fécond qui eut certaines intuitions de très grande valeur. Certaines de ses pages peuvent être lues avec délices par tous les théologiens et chrétiens fidèles à l'Ecriture Sainte. Malheureusement sa néo-orthodoxie n'est orthodoxe que sur un nombre de points limité. S'il a su détourner beaucoup de théologiens du libéralisme destructeur du siècle dernier, il ne les a pas pour autant enracinés dans l'Ecriture Sainte, et sa théologie n'est pas un retour à celle de la Réforme.

LA THÉOLOGIE DE LA DÉMYTHISATION

1) Le siècle actuel est plus intéressé par la théologie biblique ou l'exégèse que par la dogmatique. La méthode d'interprétation historico-critique est universellement répandue, et rares sont les théologiens qui ne l'appliquent pas. A l'Histoire de la Tradition Synoptique et à la Critique Littéraire qui s'exerça sur l'Ancien Testament, et plus particulièrement le Pentateuque, le XX^e siècle a ajouté d'autres formes d'investigation herméneutique. La plus connue est la Critique des Formes inaugurée pour l'Ancien Testament par Hermann Gunkel, et pour le Nouveau Testament par Rudolph Bultmann et Martin Dibelius. Une telle

méthode d'interprétation ne pouvait pas ne pas avoir de profondes répercussions sur la dogmatique, car elle ne pouvait que déboucher et elle déboucha effectivement sur le programme de la démythisation. R. Bultmann, professeur à Breslau, Giessen et Marbourg, expose sa théologie dans divers ouvrages dont *l'Histoire de la Tradition Synoptique* (1921), *Jesus* (1926), son *Commentaire de l'évangile de Jean* (1941), *Offenbarung und Heilsgeschichte* (1941) et *Theologie du Nouveau Testament* (1948).

2) Voici en résumé les principes herméneutiques qui ont guidé R. Bultmann: Il est difficile de retrouver, à travers les évangiles, le Jésus historique et de déterminer avec précision ce qu'il a fait et ce qu'il a dit de lui-même. L'image qu'ils nous donnent de Jésus est celle de l'Eglise Primitive et ne reproduit pas la réalité. Il est donc finalement impossible de connaître le Jésus de l'histoire. Une telle démarche n'est même pas nécessaire, car le Jésus de la foi est le Christ ressuscité (mais non sorti de sa tombe!) et élevé au ciel tel qu'il est entré dans le kérygme, la prédication de l'Eglise. Le but des évangiles n'est pas de nous montrer et de nous décrire objectivement un personnage du passé, mais de certifier que Jésus de Nazareth a été l'incarnation de la Parole de Dieu dans son existence. De cet "événement-Christ", c'est-à-dire de l'apparition de Jésus comme prophète eschatologique annonçant l'imminence du Royaume de Dieu, rien de ce qui a une signification théologique n'a besoin d'être connu si ce n'est qu'il a vécu, enseigné et qu'il est mort. Le "fait que" est suffisant. Quant au "comment", au caractère de Jésus et au contenu de son message, il échappe à l'investigation et il est sans importance pour la foi. Seuls certains gestes et certaines affirmations de Jésus peuvent être établis comme certains. Bultmann opère une distinction très nette entre la "personne" de Jésus (le fait qu'il a existé et qu'il a accompli certains gestes et prononcé certaines paroles) et sa "personnalité" (les traits de son caractère et la conscience qu'il avait de lui-même). Emil Brunner opère du reste la même distinction dans son ouvrage *Der Mittler*. Ainsi, il est impossible de savoir comment Jésus a envisagé sa propre mort, quelle signification il lui a donnée en réalité. Ce qu'il en dit dans les évangiles sont des "vaticinia ex eventu"¹²². Il n'est pas exclu qu'il soit mort dans le désespoir le plus complet comme un prophète de Dieu rejeté par Israël.

3) La thèse fondamentale de Bultmann, selon laquelle on ne peut pas reconstruire la vie et l'enseignement de Jésus et qui affirme qu'une telle reconstruction est sans importance pour la foi, a été remise en question par ses disciples. C'est le cas de Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Ernst Fuchs, Hans Conzelmann. Ces théologiens se sont distancés de leur maître, en refusant de se désintéresser entièrement du Jésus historique. Ils n'en sont pas moins libéraux pour autant et rejettent les affirmations fondamentales du Nouveau Testament sur la divinité du Christ, le caractère expiatoire de sa mort sur la croix et sa résurrection corporelle au matin de Pâques. Constatant que la Critique des Formes avait abouti à un morcellement des évangiles et réduit les évangélistes à de simples compilateurs, ils ont créé une nouvelle méthode herméneutique, la Critique Rédactionnelle qui tente de déterminer le travail personnel de chaque évangéliste dans la réunion des différentes péripécies et la composition des évangiles.

4) Dans un article intitulé *Eine Bibel-Viele Ausleger* (une Bible-beaucoup d'interprètes) paru dans le *Programmheft zum 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag* (Hanovre, 1967), on peut lire: "La pensée actuelle, moulée rationnellement et scientifiquement, est un fait immuable, au-delà duquel nous ne pouvons pas aller. Pour la compréhension scientifique du monde, la Bible est un document religieux de l'Antiquité. On peut donc l'examiner avec les mêmes méthodes que tous les autres documents de l'époque... Toujours à nouveau on a demandé de limiter l'utilisation de la science biblique critique. Une telle demande n'est pas recevable. De même qu'on ne peut pas exiger que la science historico-critique soit utilisée dans un cadre qui préserve la substance de l'Évangile. C'est

¹²² Un « vaticinium ex eventu », littéralement « prophétie issue de l'accomplissement », est un événement qui s'est produit et que le narrateur présente comme une prophétie qui s'est accomplie.

un compromis impossible... Si l'Eglise et la foi chrétienne succombent à l'investigation scientifique et rationnelle de la Bible, alors l'Eglise succombe devant le monde moderne lui-même. Si par contre l'Eglise gagne cette épreuve, elle gagne aussi l'épreuve que sont pour elle le monde moderne et la pensée contemporaine tout court" (p. 33 s).

LA DOCTRINE DE L'ÉCRITURE SAINTE

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

LE CANON DE L'ÉCRITURE SAINTE

1) Comme on pouvait s'y attendre, l'Eglise chrétienne adopta le canon de l'Ancien Testament qui était celui des Juifs. Celui-ci avait été sanctionné par l'autorité du Christ et des apôtres. Signalons cependant une différence d'attitude assez importante entre l'Eglise Orientale et l'Eglise Occidentale. Nous constatons à quelques variantes près que les Pères de l'Eglise Orientale utilisent le canon hébraïque. C'est le cas de Justin Martyr, Mélicon de Sardes, Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Epiphane, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Jérôme (Père latin, mais qui alla s'informer en Orient). Ils restent tous fidèles au canon hébraïque, en y incluant généralement Baruch et l'épître de Jérémie et en excluant Esther. Ils sont convaincus que les deutérocanoniques (ou apocryphes), utiles pour l'instruction des catéchumènes (Athanase), doivent être mis à part (Cyrille) et qu'ils ne sont pas inspirés (Jérôme: "Non sunt in canone"). Le Concile de Laodicée (363) prescrit de ne lire que les livres canoniques qui sont définis comme ceux de l'Ancien Testament hébraïque. En Occident, par contre, on utilise indifféremment la traduction grecque des Septante, la LXX, qui fut à l'origine de l'ancienne traduction latine appelée *Vetus Itala* (Ancienne Italienne). C'est le cas de Clément de Rome, du Pasteur d'Herma, d'Hippolyte, d'Irénée, de Tertullien, de Grégoire le Thaumaturge et de Methodius. Priscillien en Espagne ne paraît pas soupçonner qu'on puisse discuter de la canonicité des deutérocanoniques. Le *Catalogue de Mommsen* ou de *Cheltenham* comprend tous les deutérocanoniques. Augustin et les Conciles d'Hippone et de Carthage déclarent ces livres canoniques. Par la suite, les Eglises de l'Orient finirent par se rallier au point de vue de l'Eglise Occidentale, malgré les protestations de Jean Damascène et d'autres. En 692, le Concile in Trullo adopta pour les Eglises de l'empire byzantin le canon de l'Eglise latine. Bon nombre de Pères se refusèrent à considérer les deutérocanoniques de l'Ancien Testament comme égaux aux autres du point de vue de la canonicité. Mais la croyance générale fut confirmée officiellement par le pape Eugène IV dans le *Decretum pro Jacobitis* (monophysites d'Alexandrie et de Jérusalem), promulgué par le Concile de Florence (Bulle *Cantate Domino* du 4. 2. 1441). Le Concile de Trente inclut officiellement dans le canon de l'Ancien Testament Tobie, Judith, la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Baruch et I et 2 Macchabées (1546). Cette définition fut renouvelée par Vatican I en 1870.

2) En ce qui concerne le Nouveau Testament, les pPères de l'Eglise ancienne citent la plupart des livres qui le composent. C'est le cas de l'Epître de Barnabé, de la Didachè des Apôtres, de Clément de Rome, de Polycarpe de Smyrne et d'Ignace d'Antioche. Dans l'Epître à Diognète on peut lire cette phrase capitale: « La crainte de la Loi est chantée, la grâce des Prophètes est connue, la foi dans les Evangiles se répand et la tradition des Apôtres est gardée » (§ 11). « Loi », « Prophètes »; « Evangiles » et « Apôtres » sont les quatre termes qui désignent tout le canon de l'Ecriture Sainte.

3) Justin Martyr écrit au sujet de la Sainte Cène: "Les apôtres, dans les mémoires (apomnèmonemata) qu'ils nous ont transmis et qu'on appelle évangiles, nous ont retransmis ce qui leur avait été prescrit" (*Apologie I*, 66). Il atteste que le jour du Seigneur on lisait "les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes" (*Apologie I*, 67). Irénée de Lyon et Tertullien défendent le canon de l'Écriture Sainte contre l'hérétique Marcion qui ne gardait de la Bible qu'une révision de l'évangile de Luc qu'il appelait l'« Euaggelion » et une présentation abrégée de dix épîtres de Paul intitulée l'"Apostolikon". Tatien eut la curieuse idée de faire une synthèse des quatre évangiles qui avait pour titre *Diatessaron*. Papias nous fournit lui aussi un témoignage important concernant les évangiles. Il en va de même de bon nombre d'hérétiques tels que les gnostiques, les ébionites et les valentiniens.

4) L'apparition vers le milieu du II^e siècle d'évangiles, d'actes des apôtres et d'apocalypses apocryphes que des sectaires tentèrent de faire passer pour apostoliques (c'est pour cela qu'on les appelle "pseudépigraphes") obligea l'Église à préciser les limites du canon du Nouveau Testament. Elle le fit dans un certain nombre de catalogues comme le *Canon de Muratori* et les catalogues de Cyrille, de Grégoire de Nazianze, de Philastre, d'Athanase, d'Épiphane et du Concile de Laodicée (363) pour l'Église orientale, les catalogues de Jérôme, Rufin, Augustin et du Concile de Carthage (397) pour l'Église occidentale. Il ressort de ces témoignages et catalogues que l'Apocalypse ne figurait pas parmi les livres qu'on lisait dans les cultes de l'Église orientale, et que l'épître aux Hébreux n'était pas considérée comme canonique par l'Église occidentale. Il revient à Jérôme le mérite de l'avoir fait adopter par l'Occident.

5) Nous ne pouvons pas dans cette étude entrer dans le détail des questions soulevées par le canon du Nouveau Testament. Nous renvoyons le lecteur au *Cahier N° 6 du Centre d'Études Théologiques*. Résumons, en signalant que l'unanimité règne dans l'Église ancienne sur les 20 livres du « Premier Canon » appelés pour cela homologoumènes, que l'unanimité existait à propos de l'Épître aux Hébreux et de l'Apocalypse jusqu'au début du III^e siècle, qu'interrompue pendant un certain temps, elle se refit dans la deuxième moitié de ce siècle. Ces deux ouvrages constituent pour cela le canon dit « Second-Premier ». Enfin que les petites épîtres du « Canon Second » (2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jacques et Jude, qui constituent ensemble 1/36 du Nouveau Testament), reconnues par le plus grand nombre d'Églises, furent contestées par certains jusqu'à l'époque du Concile de Nicée (325).

AUTORITÉ ET INSPIRATION DE L'ÉCRITURE SAINTE

1) Nous ne trouvons pas chez les Pères Apostoliques d'exposé sur l'inspiration et l'autorité des écrits du Nouveau Testament. On pouvait s'y attendre. Tout comme le Christ et les apôtres, ils considèrent l'Ancien Testament comme Parole de Dieu. D'autre part, ils citent des textes tirés des évangiles et des épîtres en employant les mêmes formules que les auteurs du N.T. quand ils citent l'A.T., comme par exemple « comme il est écrit » (hōs gegraphtai, Barn. 4, 14). Polycarpe range les épîtres de Paul parmi les « Écritures » (graphai, cf. 2 Pi 3: 15.16), terme technique qui désigne dans le N.T. les livres canoniques de l'A.T. Il ne fait donc pas de doute que les livres du N.T. ont pour les Pères Apostoliques la même autorité que ceux de l'A.T., qu'ils constituent avec ces derniers le fondement de l'Église, la révélation divine qui est source et norme de doctrine, de foi et de vie chrétiennes. Cf. Clément de Rome (passim), Ignace d'Antioche (*ad Magnes.* 8, *ad Philadelph.* 5, 2). Justin Martyr fut le premier à articuler la doctrine de l'inspiration. Il le fit dans les mêmes termes que Philon d'Alexandrie. Il déclare que ce n'est pas par nature ou par une pensée ou réflexion humaine (phusei oute anthropinè ennoia) que les hommes de

Dieu ont pu connaître les mystères divins, mais par un don qui leur fut accordé d'en haut (tè anôthen... katelthousè dôrea). Ils se sont mis à la disposition de la puissance de l'Esprit de Dieu (tè tou theou pneumatosis energeia). Dieu s'est servi d'eux comme d'un plectre (plèktron) ou d'un instrument de musique (hôsper organô kitharas tinos è luras). C'est ainsi que d'une même bouche et d'une même langue (ex henos stomatos kai mias glôssès) ils nous ont enseigné ce que nous devons savoir pour le salut (*Coh. ad Graec.*, § 8). Althénagoras affirme de la même façon que le Saint-Esprit a agi sur les écrivains sacrés comme le souffle agit sur une flûte (*Leg. c. 7.9*: hôsei aulètès aulon empneusas). Théophile fonde sur la doctrine de l'inspiration sa conviction que la Bible ne contient pas d'erreurs (*ad Autol. c. 23*).

3) Le *Symbole de Nicée* confesse que le Saint-Esprit a parlé par les prophètes (to lalésan dia tôn prophètôn). On peut dire d'une façon générale que toute l'Eglise ancienne, tant en Orient qu'en Occident, est convaincue de l'origine divine de l'Écriture tout entière et de chacune de ses affirmations. Irénée: « Les Écritures sont parfaites, puisque dictées par le Verbe de Dieu et son Esprit »¹²³. Dieu parle dans l'Écriture: « Il dit par Matthieu »¹²⁴. Selon Tertullien, les auteurs bibliques sont « inondés par le Saint-Esprit (Spiritu divino inundati, *Apol. 18*). Du fait que Dieu parle par lui, l'auteur sacré est « couvert d'ombre par la puissance divine » (adumbratus scilicet virtute divina, *Contra Marcionem IV, 22*). Clément d'Alexandrie parle des « écrits inspirés par Dieu » (graphai theopneustoi) ou bien cite « la bouche du Seigneur » (to stoma kuriou). Ou bien il introduit une citation en ces termes: « Le Saint-Esprit a dit ces choses » (to hagion pneuma elalèse tauta, *Coh. 66.67.86; Paed. I, 7; Strom. II, p. 432; VII, p. 897*). Selon Chrysostome, les paroles de l'apôtre ne sont pas paroles de l'apôtre, mais paroles du Saint-Esprit ou de Dieu (*in EV. Joh. Hom. I; de Lazaro Conc. 4*) ; la bouche du prophète est celle de Dieu (*in Act. Apostolorum Hom. 19*). Lactance parle de la « l'Écriture divine » (theia graphè), des « Écritures seigneuriales » (kuriakai graphai), des Écrits inspirés de Dieu » (theopneustoi graphai, *Inst. IV, 22*). C'est cependant Augustin qui s'exprime avec le plus de détails. Il professe que ce que le Christ a voulu nous faire connaître au sujet de ses faits et de ses paroles, « il le leur a en quelque sorte prescrit dans les mains pour qu'ils [les apôtres] l'écrivent »¹²⁵. Dans ses *Confessions*, il s'écrie: « Ô Seigneur, l'Écriture ne serait-elle pas vraie, puisque toi qui es véridique et la vérité tu l'as engendrée? »¹²⁶. L'Écriture lui est « la plume vénérable de l'Esprit Saint » (venerabilis stilus Spiritus Sancti, *Conf. 7, 21*). Voici l'une de ses affirmations les plus importantes: « C'est aux seuls livres de l'Écriture qui sont dits canoniques que j'ai appris à rendre cette vénération et cet honneur de croire fermement qu'aucun de leurs auteurs ne s'est jamais trompé en écrivant. Et si j'y rencontre quelque chose qui me semble contraire à la vérité, je ne doute pas qu'il s'agisse d'un manuscrit mensonger ou que le copiste n'a pas écrit ce qui lui fut dicté, ou encore que je n'y comprends rien »¹²⁷. « C'est d'une façon admirable et salutaire que le Saint-Esprit a ordonné les Écritures Saintes de telle sorte que la faim est apaisée par ses textes clairs et que la satiété est rendue impossible par ses textes plus obscurs. En effet, on ne trouve rien dans ces textes obscurs qui ne soit pas enseigné ailleurs d'une façon tout à fait claire » (*De Doctrina Christiana II, 6,8*) .

LE DOGME DE L'EGLISE CATHOLIQUE

1) L'Eglise catholique délimite officiellement le canon de l'Écriture Sainte aux Conciles de

¹²³ Irénée: « Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictae » (*adv. Haer. II, 28*).

¹²⁴ « per Matthaeum ait » (*adv. Haer. III, 16, 2*).

¹²⁵ Augustin: « hoc scribendum illis tamquam in manibus impe ravit » (*De consensu evang. I, 35,54*).

¹²⁶ « O Domine, nonne ista Scriptura vera est, quoniam tu verax et veritas edidisti eam? » (*Conf. 13, 44*).

¹²⁷ « Solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre ut nullum eorum auctorem scribendo aliqui errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam » (*Epist. 82*) .

Florence (1441), de Trente (1546) et de Vatican I (1870). Ce canon inclut les livres dits deutérocanoniques. Le Concile de Trente fait de la Vulgate la version authentique de la Bible (Session IV, 8 Avril 1546, Denzinger § 783-786).

2) L'Eglise catholique a fait sienne, au moins jusqu'à l'avènement de la critique biblique, la doctrine de l'inspiration professée par les Pères de l'Eglise. C'est ce qu'atteste par exemple l'encyclique *Providentissimus Deus* du pape Léon XIII (18 Nov. 1893) : "Il serait tout à fait impie de limiter l'inspiration à certaines parties de l'Ecriture Sainte (inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare) ou de concéder que l'auteur sacré s'est trompé (aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem). On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui essaient d'échapper à ces difficultés en postulant simplement que l'inspiration ne concerne que ce qui touche à la foi et aux moeurs, à l'exclusion du reste, et cela parce qu'ils sont convaincus que, lorsqu'il est question de la véracité des affirmations scripturaires, il ne faut pas tellement chercher à savoir ce que Dieu a dit que déterminer la raison pour laquelle il l'a dit. En effet, les livres que l'Eglise reconnaît comme sacrés et canoniques ont tous, et cela dans leur intégralité et dans toutes leurs parties, été rédigés sous l'inspiration du Saint-Esprit (libri omnes atque integri, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt). L'inspiration divine est tellement incompatible avec l'erreur que non seulement elle exclut par elle-même toute erreur quelle qu'elle soit, mais qu'elle l'exclut par voie de nécessité de la même façon que Dieu, qui est la vérité suprême, ne peut en aucun cas être l'auteur d'une erreur quelconque".

Pie X condamne l'exégèse critique moderne dans sa lettre apostolique *Quoniam in re Biblia* du 27 Mars 1906: "Le professeur de l'Ecriture Sainte doit considérer comme son devoir sacré de ne jamais céder sur le plus petit point de la doctrine commune et de la tradition de l'Eglise... Il doit ignorer les inventions téméraires des [théologiens] modernes et ne traiter que les questions dont l'étude est profitable pour la compréhension et la défense de l'Ecriture Sainte". Le Motu proprio *Illibatae custodiendae* du 29 juin 1910 impose aux docteurs de l'Ecriture le serment suivant: "Je me sou mets avec respect et m'attache d'un coeur sincère à toutes les décisions et prescriptions du siège apostolique ou des papes romains en ce qui concerne l'Ecriture Sainte et la façon correcte de la commenter... Je fais voeu de considérer les principes et décrets publiés par le siège apostolique et la commission pontificale ou qui seront publiés à l'avenir, comme la norme et règle suprême des études, de les respecter sans restriction aucune et de ne jamais les contester ni dans mon enseignement ni dans aucune déclaration orale ou écrite. J'en fais le voeu et le serment, aussi vrai que je demande à Dieu de m'aider par son saint Evangile".

L'encyclique de Benoît XV *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920 condamne la recherche critique qui, tout en confessant l'inspiration de l'Ecriture tout entière, restreint son inerrance à son seul contenu religieux (immunitatem absolutamque veritatem ad elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant). Elle s'en prend à ceux qui "assoiffés de nouveautés mondaines, traitent l'Ecriture Sainte tout à fait comme un ouvrage humain".

En 1943, Pie XII constate dans son encyclique *Divino afflante Spiritu* (30 septembre 1943) que la situation des sciences bibliques a considérablement évolué en l'espace de 50 ans, c'est-à-dire depuis Léon XIII. Il encourage la critique textuelle, affirmant que "le texte originel..., rédigé par les écrivains sacrés eux-mêmes, jouit d'une autorité plus haute et d'un poids plus grand que la meilleure des traductions, tant anciennes qu'actuelles". Il rappelle que l'interprétation doit tenir compte des décisions du magistère de l'Eglise, du consensus des pères et de l'analogie de la foi, et qu'il lui appartient par ailleurs de s'attacher au sens littéral de l'Ecriture Sainte. Pie XII rappelle la doctrine officielle de

l'inspiration divine de la Bible, tout en soulignant ce qu'elle a d'humain (condescendance, différents styles, etc). Voici comment il définit le rôle de l'exégète: "Aucune difficulté ne doit empêcher l'exégète catholique de s'attaquer toujours à nouveau aux problèmes restés sans solution, non seulement pour réfuter les arguments des adversaires, mais aussi et surtout pour parvenir à une solution positive, une solution qui soit conforme à l'enseignement de l'Eglise, tout particulièrement en ce qui concerne la tradition de l'inerrance totale de l'Ecriture Sainte".

Pie XII reprend ces thèmes dans l'encyclique *Humani generis* du 12 août 1950. Il rappelle que l'Ecriture est source et norme de foi et de doctrine, encourage les théologiens à tenir compte des acquis de la science, tout en mettant en garde contre des affirmations scientifiques qui contredisent la Bible et ne sont souvent que des hypothèses non vérifiées. Puis, il se plaint de la liberté avec laquelle beaucoup de théologiens modernes abordent le problème de la rédaction des livres historiques de l'Ancien Testament, défend le caractère historique des 11 premiers chapitres de la Genèse, tout en soulignant qu'il s'agit souvent dans la Genèse de récits populaires qui tiennent compte des aptitudes intellectuelles d'un peuple peu instruit. Si les auteurs sacrés ont utilisé des traditions populaires,"il convient de ne pas oublier qu'ils l'ont fait sous l'inspiration du Saint-Esprit (numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adjutos), par laquelle ils ont été préservés de toute erreur dans le choix de leurs sources et le jugement qu'ils ont porté sur elles (quo in seligendis ac dijudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur)".

LA TRADITION

1) L'Eglise orientale trahit de bonne heure une orientation gnostique, en affirmant qu'il existe à côté de l'Ecriture Sainte une tradition secrète des apôtres qui est elle aussi de première importance pour la foi et la doctrine de l'Eglise. Basile-le-Grand (ca. 330-370) écrit par exemple: "Les dogmes et le contenu de la prédication que l'Eglise a retenus proviennent en partie de la doctrine scripturaire, et en partie de la tradition apostolique qui fut transmise en secret. L'une et l'autre ont la même importance pour la piété. Personne ne contestera cela, s'il a un tant soit peu l'expérience des dispositions de l'Eglise. En effet, si nous nous mettions à rejeter les dispositions qui ne sont pas fondées sur l'Ecriture Sainte comme ayant peu d'importance, sans nous en rendre compte nous mutilerions l'Evangile en des points décisifs" (*De Spiritu Sancto* XXVII, 66).

2) L'Eglise occidentale ne parle pas de traditions secrètes. Elle affirme cependant que l'Ecriture doit être interprétée comme le font les Eglises qui ont eu pour fondateurs des apôtres, en particulier l'Eglise-mère qu'est celle de Rome pour avoir été fondée par Pierre et Paul. Les Apologètes développent cet argument dans leur lutte contre la gnose qui fait appel à des traditions secrètes. Irénée (ca. 140-190) estime que l'Eglise de Rome est normative et que toute la chrétienté doit conformer son enseignement au sien. C'est l'Eglise "qui a été fondée et édifiée par les célèbres apôtres Pierre et Paul et qui a reçu des apôtres la tradition et la prédication de la foi qui est parvenue jusqu'à nous par la succession des évêques. En raison de la primauté dont elle jouit, toute l'Eglise doit être d'accord avec elle, car c'est en elle que les croyants ont toujours préservé la tradition qui provient des apôtres" (*adv. Haer.* III, 3, 2). Il en va de même de Tertullien (155-223) qui écrit dans son *de Praescriptione Haereticorum* : "Il est manifeste que toute doctrine qui est conforme à celle des Eglises apostoliques, qui sont les Eglises-mères de qui nous détenons la foi, est à considérer comme la vérité qui préserve ce que l'Eglise a reçu des apôtres, que les apôtres ont reçu du Christ, et que le Christ a reçu de Dieu. Par contre, il faut d'emblée considérer comme fausse toute doctrine qui est contraire à la vérité de l'Eglise, et donc à celle des apôtres, et donc à celle du Christ, et donc à celle de Dieu" (*de*

Praescriptione Haereticorum, c. 21).

Saint Augustin (354-430) est lui aussi convaincu que la tradition non écrite remontant aux apôtres est source de foi et de doctrine: "Je crois que cette coutume [de ne pas rebaptiser les hérétiques] vient de la tradition apostolique, comme on croit bien des choses qu'on ne trouve ni dans les écrits apostoliques ni dans les conciles qui les ont suivis, et qu'on considère cependant comme provenant des apôtres, car l'Eglise tout entière les accepte" (*de Baptismo* II, 7, 12) .

Augustin est convaincu que lorsque le siège apostolique a tranché sur une question, son avis est sans appel. « Quand Rome a parlé, l'affaire est réglée (Roma locuta, causa finita est, *Sermo* 131, 10, 10).

Vincent de Lérins (mort ca. 450) a défini le critère de la vérité de la façon suivante: "Pour déceler les impostures des hérétiques, échapper à leurs pièges et persévérer de façon pure et intègre dans la foi salutaire, il faut avec l'aide de Dieu protéger sa foi d'une double manière: premièrement par l'autorité de la Loi divine (c'est-à-dire de l'Écriture Sainte), et ensuite par la tradition de l'Église catholique" (*Commonitorium* II, 1). Cette dernière est nécessaire en raison des différentes interprétations de l'Écriture. Vincent de Lérins a défini le principe suivant, qui est devenu célèbre dans l'histoire des dogmes: "Il faut à tout prix préserver dans l'Église catholique ce qui a été cru partout, toujours et par tous (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, III, 3).

Vincent de Lérins admet avec Augustin qu'il existe une progression de la tradition en vertu de laquelle une opinion sur laquelle l'Église ne s'est pas encore prononcée définitivement ne constitue pas une hérésie. Elle ne le devient que si, la foi ecclésiale ayant progressé, elle se trouve en contradiction avec elle (*Commonitorium* XXIII, 28). Cet axiome a permis à l'Église catholique de faire passer pour de simples archaïsmes des points de vue erronés défendus par certains Pères.

3) C'est ainsi que l'Église catholique a été progressivement amenée à élever au rang d'un dogme l'affirmation souvent avancée par ses théologiens selon laquelle la tradition orale constitue une seconde source et norme de foi, de doctrine et de vie chrétienne.

Le Concile de Nicée II (787) déclare: "Si quelqu'un rejette toute la tradition ecclésiale, qu'elle soit écrite ou verbale, qu'il soit anathème!" (Denzinger 308). Le *Décret de Gratien* (entre 1140 et 1150) déclare de son côté: "Nous acceptons certaines dispositions de l'Église, parce qu'elles sont assurées par l'Écriture Sainte, et d'autres parce qu'elles nous sont parvenues par la tradition apostolique retransmise de façon secrète. Ces dernières ont été confirmées par l'usage et la pratique, et les deux ont droit au même rite et au même pieux amour" (Dist. XI, 5). "L'Église est gouvernée par l'autorité de l'Écriture et par la tradition universelle et particulière" (X, 8).

Le Concile de Trente (4^o session du 8 Avril 1546) affirme que la vérité concernant la foi et la vie chrétiennes a été confiée par le Christ aux apôtres. Elle est contenue "dans les livres écrits et les traditions non écrites qui, reçues par les apôtres de la bouche du Christ lui-même ou livrées par les apôtres eux-mêmes sous la dictée du Saint-Esprit, comme de main en main, sont parvenues jusqu'à nous. Docile aux exemples des pères orthodoxes, il [le Concile] reçoit et vénère, avec une pareille piété et un égal respect (pari pietatis affectu ac reverentia) tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, ainsi que ces traditions touchant soit à la foi soit aux moeurs, comme venant de la bouche du Christ ou dictées par l'Esprit Saint, et conservées dans l'Église catholique par une succession ininterrompue".

Le Concile de Vatican II a formulé cette doctrine d'une façon un peu différente. Au lieu de considérer Ecriture et tradition comme deux sources et normes distinctes, il affirme le lien étroit qui les unit: "La sainte tradition et la sainte Ecriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la sainte Ecriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit. Quant à la sainte tradition, elle est la Parole de Dieu confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux apôtres, transmise intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité. Il en résulte que l'Eglise ne tire pas de la seule Ecriture sainte sa certitude sur le contenu total de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect" (*Constitution Dogmatique sur la Révélation divine*, II, 9).

LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE

1) Nous avons déjà vu comment de bonne heure la foi de l'Eglise de Rome, fondée par les apôtres Pierre et Paul, a été considérée comme normative au sein de l'Eglise catholique. Cf. ci-dessus les citations d'Irénée, de Tertullien, d'Augustin et de Vincent de Lérins. L'Eglise de Rome ayant bénéficié du ministère de ces deux apôtres et son évêque étant considéré comme leur successeur direct par une ligne ininterrompue, sert de critère de vérité. On trouve chez Saint Augustin cette phrase lapidaire: "Sur cette question [le pélagianisme] les décisions de deux conciles sont déjà parvenues au siège apostolique. De lui vinrent aussi les récrits. L'affaire est terminée. Puisse l'erreur l'être aussi!" (*Sermo* 131, 10, 10).

Augustin a déclaré également: "Je ne croirais pas l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y poussait pas (ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas)" (*adv. Manich.* 5,6).

Il existe donc un magistère dans l'Eglise catholique qui définit de façon compétente ce qui doit être cru et confessé. Il a pour siège l'Eglise de Rome. De très bonne heure on se met à parler du siège apostolique, et si au début ce siège apostolique était l'Eglise même de Rome, c'est-à-dire l'assemblée des chrétiens de Rome présidée par son évêque, il va s'identifier rapidement avec cet évêque lui-même. La primauté de Rome cessera d'être une primauté de droit humain (de jure humano), fondée sur l'ancienneté de cette Eglise, pour devenir une primauté de droit divin (de jure divino). Etant successeur de Pierre, chef des apôtres, l'évêque de Rome sera considéré comme le chef de la catholicité tout entière.

2) Au VI^e siècle, le pape Hormisdas (514-523) soumet aux évêques dissidents de l'Orient une formule de foi dans laquelle il est dit: "Le commencement du salut consiste à conserver la règle de la vraie foi et à ne se départir en rien des déclarations des Pères. Et puisque la parole de notre Seigneur Jésus ne peut être abolie qui dit: "Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise", cette phrase est confirmée par l'histoire, car la religion catholique a toujours été conservée pure au siège apostolique".

Thomas d'Aquin s'exprime en ces termes: "L'Eglise en tant que tout ne peut pas se tromper, parce qu'elle est guidée par l'Esprit Saint qui est Esprit de vérité... Or personne ne peut croire si on ne lui présente pas la vérité qu'il doit croire" (*Summa Theol.* II II, qu. I, art. 9). Puis il définit ainsi l'autorité du pape: "La formulation d'une confession de foi est nécessaire, pour éviter les erreurs qui surgissent. Une telle formulation dépend de l'autorité de celui qui a pouvoir de trancher définitivement dans les questions de foi, pour que tous puissent y adhérer avec une foi inébranlable. C'est l'autorité du pape... Il faut

donc qu'une question relative à la foi soit tranchée par celui qui est chef de l'Eglise tout entière, pour que sa décision soit acceptée par toute l'Eglise" (*Summa Theol.* II II, qu. 1, art. 10). Le papalisme de Thomas d'Aquin est plus prononcé que celui de l'Eglise elle-même. Au XVI^e siècle, le Concile de Trente s'exprime encore avec une certaine prudence, en évitant de cristalliser le magistère sur la personne du pape. Il se contente d'affirmer que personne ne doit interpréter l'Ecriture Sainte "à l'encontre du sens que la sainte mère, l'Eglise, a retenu et retient encore, elle qui a pour mission de juger du vrai sens et de l'interprétation de l'Ecriture Sainte. Que personne aussi n'ose interpréter l'Ecriture Sainte à l'encontre du consensus des Pères" (Session IV, *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam*, Denzinger 786).

3) Le dogme catholique distingue entre le magistère ordinaire de l'Eglise qui est la mission d'enseignement qui incombe aux évêques à l'intérieur de leur diocèse et dans l'exercice de laquelle ils sont faillibles, et le magistère extraordinaire qui appartient à la fois au pape et au collège épiscopal réuni en concile, et qui est dit infaillible. Le Jésuite Jean Perrone, professeur au Collegium Romanum, membre de la commission que le pape avait créée et qui en 1852 et 1853 prépara la promulgation du dogme de l'immaculée conception de Marie, écrit: "Fondée sur la tradition, l'Eglise pouvait et peut dogmatiser n'importe quelle vérité, même si elle ne dispose pas pour cela de témoignages bibliques, oui, même si certains de ces témoignages semblent s'y opposer... Elle pouvait et peut aussi confesser n'importe quelle vérité et au besoin la définir par un décret dogmatique, étant le juge établi par le Christ en matière de controverses relatives à la foi, même si cette vérité n'est que contenue d'une façon générale et embryonnaire dans une autre, c'est-à-dire reliée à elle par un lien nécessaire, et que certaines affirmations des Pères semblent lui être contraires. Elle pouvait et peut définir de façon dogmatique n'importe quelle vérité, car elle est détentrice d'un magistère infaillible" (*La Définition Dogmatique de l'Immaculée Conception*, 1847, p. 213).

Pie IX promulgua ledit dogme dans la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854. La définition dogmatique est introduite en ces termes: « Par l'autorité de notre Seigneur Jésus-Christ, celle des bienheureux apôtres Pierre et Paul et la Nôtre, nous promulguons et confessons la doctrine qui affirme que la bienheureuse Vierge... » (Denzinger 1641/2803).

4) Le Magistère extraordinaire de l'Eglise est dit infaillible. Il appartient aux successeurs des apôtres, donc aux évêques quand ils l'exercent ensemble en union avec le pape. L'ensemble de l'épiscopat ne jouit de l'infailibilité que dans son union avec son principal dépositaire, le souverain pontife. C'est pourquoi les déclarations et définitions des conciles sont dites infaillibles et irréformables. Le pape par contre possède l'infailibilité pour lui seul, comme un charisme personnel de sa fonction. Cf. plus haut le texte de la constitution dogmatique *Pastor aeternus, De Ecclesia Christi* (§ 6, Vatican I). Cette autorité infaillible du pape est indépendante de celle des conciles. Cette dernière ne lui est pas supérieure. on ne peut donc en appeler à un concile contre une définition dogmatique émanant d'un pape: "Puisque le pontife romain est chef de l'Eglise par le droit divin du primat apostolique, nous enseignons aussi et déclarons qu'il est le juge suprême des fidèles (eum esse iudicem supremum fidelium)". C'est pourquoi sont dans l'erreur "ceux qui affirment qu'il est permis d'en appeler des jugements des pontifes romains à un concile oecuménique, comme si l'autorité de ce dernier était supérieure à la sienne" (*Pastor aeternus*, § 3, Denzinger 1830/3063). Il s'ensuit que les définitions dogmatiques pontificales sont irréformables en elles-mêmes, indépendamment du consensus de l'Eglise

5) Le Concile de Vatican II, sans modifier en quoi que ce soit une telle formulation (quand même il l'aurait voulu, il ne l'aurait pas pu, les définitions dites infaillibles étant par elles-mêmes, "per se", irréformables), tenta de l'atténuer un peu, sans doute en raison de ce

qu'elle pouvait avoir de scandaleux pour les chrétiens non catholiques. Vatican II a "ex-centré" quelque peu la définition de Vatican I, en rappelant que "l'infailibilité promise à l'Eglise réside aussi dans le corps des évêques quand il exerce son magistère suprême en union avec le successeur de Pierre" (Constitution dogmatique *De Ecclesia*, § 25.26, du 5 Janvier 1965). Les évêques jouissent des mêmes prérogatives que le pape. Mais au lieu de les posséder individuellement comme lui, ils ne les détiennent que lorsqu'ils sont réunis en collège épiscopal, autour de leur chef et unis à lui. Vatican II a beaucoup insisté sur la notion de collégialité épiscopale et souligné les compétences des successeurs des apôtres et la mission éminente qui est la leur dans l'Eglise. En l'absence du pape, un concile oecuménique peut prendre des décisions et définir des dogmes. Cependant, il est bien précisé que pour que ces définitions soient valides et entrent en vigueur, elles doivent être ensuite promulguées par le pape.

6) Reconnaissons que le pape use avec une certaine discrétion de cet incroyable charisme que l'Eglise catholique lui a concédé. Rares sont les définitions pontificales reconnues comme infaillibles. Depuis la proclamation de l'infailibilité pontificale, le pape n'a eu qu'une fois recours à son privilège, lors de la proclamation de l'assomption de la vierge Marie par Pie XII (Constitution Apostolique *Munificentissimus Deus*, du 10 novembre 1950). Auparavant, il avait envoyé l'encyclique *Deiparae Virginis* du 10 mai 1946) à tous les évêques, dans laquelle il leur posait la question suivante: "Êtes-vous, vénérés frères, en vertu de votre entendement et de votre sagesse particuliers, convaincus que l'assomption corporelle de Marie dans le ciel peut être proposée et définie comme un article de foi? Le désirez-vous avec votre clergé et votre peuple?" Quand il eut reçu la réponse de son épiscopat, Pie XII promulgua le nouveau dogme en ces termes: "Vous, que le Saint-Esprit a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu (Act 20: 28), avez répondu aux deux questions de façon quasi unanime. Ce consensus unique des chefs et croyants catholiques, qui estiment que l'assomption corporelle de la Mère de Dieu dans le ciel peut être définie comme article de foi, étant donné qu'elle nous révèle ce qu'est la doctrine unanime du magistère ordinaire et la foi évidente du peuple chrétien, - foi que préserve et conduit ledit magistère -, ce consensus manifeste par lui-même, avec une certitude entière et au-delà de toute erreur, que ce privilège de Marie est une vérité divinement révélée, contenue dans le trésor de foi divin que le Christ a confié à son Eglise, pour qu'elle le préserve fidèlement et l'expose de façon infaillible" (Denzinger 3900-3904).

On voit avec quelle prudence s'est exprimé le pape. Il a voulu recueillir l'avis de l'Eglise en la personne de ses évêques. Le dogme ne fut promulgué que parce que l'Eglise croyait dans son ensemble à l'assomption de Marie et était prête à le recevoir. Mais c'est par la promulgation pontificale qu'il devint article de foi et reçut son caractère infaillible. Telle est la dynamique de l'Eglise catholique. Elle attend qu'une opinion ou une conviction mûrisse dans les esprits. Quand elle a atteint le degré de maturité souhaitable, cette opinion ou conviction est élevée par le magistère extraordinaire et infaillible au rang d'un article de foi que tout chrétien catholique est tenu de croire.

LE DOGME PROTESTANT

LA SOURCE ET NORME DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

1) La Réforme a été la redécouverte de l'Évangile. Luther était en quête d'un Dieu miséricordieux et cherchait l'assurance de son salut. Ne la trouvant pas dans la théologie qu'on lui avait enseignée, il se tourna vers la Bible qu'il étudia avec zèle. Elle lui fit découvrir que le pécheur est justifié par sa seule foi en Dieu et s'imposa à lui comme l'unique source et norme de la foi, de la doctrine et de la vie chrétiennes. Sommé de se rétracter et de rejeter tout ce qu'il avait enseigné dans ses ouvrages (en particulier ses grands écrits de 1520), Luther déclara à la diète de Worms, le 18 avril 1521: "A moins d'être convaincu par le témoignage de l'Écriture et par des raisons évidentes - car je ne crois ni à l'infaillibilité du pape ni à celle des conciles (il est manifeste qu'ils se sont souvent trompés et contredits) -, je suis lié par les textes bibliques que j'ai apportés, et ma conscience est prisonnière de la Parole de Dieu. Je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni salutaire d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide! Amen".

Aux théologiens catholiques qui, faute de pouvoir fonder leur doctrine du purgatoire et des messes sur l'Écriture, l'établissent sur les écrits des Pères de l'Église, Luther répond en 1537, dans les Articles de Smalkalde: "On ne saurait transformer en articles de foi les actes et les paroles des saints pères... Seule la Parole de Dieu doit établir des articles de foi; en dehors d'elle, personne, pas même un ange"¹²⁸.

2) Ce sera la doctrine officielle de l'Église luthérienne telle qu'elle s'exprime dans les Confessions de foi luthériennes: « Nous croyons, enseignons et confessons que les livres prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent la seule règle et norme selon laquelle toutes les doctrines et tous les docteurs doivent être appréciés et jugés »¹²⁹. « Quant aux autres écrits, soit des pères, soit des docteurs modernes, quel que soit leur nom, ils ne doivent jamais être mis sur le même rang que les saintes Écritures. Ils doivent tous être subordonnés à celles-ci et n'être cités qu'à titre de témoins attestant dans quelle mesure et en quels lieux la doctrine des prophètes et des apôtres a été conservée dans son intégrité après le siècle apostolique »¹³⁰.

3) La Dogmatique luthérienne confessionnelle a toujours affirmé le même principe. Citons à titre de témoin, parmi d'autres, J. Quenstedt: « Le principe de connaissance unique, véritable, adéquat et ordinaire de l'Écriture Sainte et de toute la religion chrétienne est la révélation divine comprise dans les Saintes Écritures ou, ce qui revient au même, l'Écriture canonique est seule le principe de la théologie sur lequel il faut fonder ou duquel il faut déduire les articles de foi »¹³¹.

4) En ce qui concerne le canon de l'Écriture Sainte, Luther s'est distancé de l'Église catholique en rejetant comme non inspirés les apocryphes de l'Ancien Testament. Il les a traduits et inclus dans la Bible allemande, mais en les rassemblant à la fin de l'Ancien Testament, comme des livres non canoniques, mais utiles à l'édification. Quant aux Confessions de foi luthériennes, elles se sont alignées sur le Réformateur, sans cependant,

128 "Regulam autem aliam habemus, ut videlicet Verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne ange lus quidem" (A.S. II, 2, 15).

129 "... unicam regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat... sacris literis nequaquam sunt aequiparanda".

130 *Formule de Concorde, Epitome, Sommaire*, § 1.2.

131 "Sacrae Scripturae totiusque religionis christianae unicum, proprium, adaequatum et ordinarium cognoscendi principium est divina revelatio sacris literis comprehensa, sive, quod idem est, sola Scriptura canonica est principium theologiae utpote ex qua sola dogmata fidei probanda et deducenda" (*Theol. didactico-polemica*, I, 33).

comme ce fut le cas pour certaines confessions réformées, fixer définitivement la liste des livres canoniques. On connaît l'attitude critique de Luther à l'égard des antilégomènes¹³² du Nouveau Testament, surtout de l'épître de Jacques. Il convient cependant de distinguer entre canonicité et apostolicité. Si quelques doutes l'ont effleuré quant à leur canonicité, il était convaincu de leur non-apostolicité. Dans le style qui lui était propre et qui ne permet pas de peser chacun de ses mots dans une balance, avec une assurance prophétique, il déclare que celui qui n'annonce pas le Christ ressuscité ne peut pas être un apôtre: "On sent donc que l'épître de Jacques ne peut pas être une épître apostolique, car il ne dit mot de cela" (*Commentaire de 1 Pierre*, 1523, Erlangen II, 409). Ne traitant pas du Christ (en allemand: "was Christum treibt"), elle est "une vraie épître de paille" (*Welches die rechten und edelsten Bücher sind*, 1524, Erlangen II, 493). Il convient de noter que Luther a tempéré ce jugement par la suite. Il faut aussi reconnaître que cette liberté qu'il arrivait à Luther d'afficher n'a affecté en rien la soumission avec laquelle il recevait l'enseignement de l'Écriture Sainte qui lui était Parole de Dieu dans toutes ses affirmations.

5) La théologie luthérienne rejette à la fois l'enthousiasme (ou illuminisme) et le rationalisme. Luther s'est dressé avec véhémence contre l'enthousiasme des anabaptistes de l'époque (Carlstadt, Th. Müntzer) qui dissociaient Esprit et Parole de Dieu et se vantaient d'agir au nom de révélations particulières. Quant au rationalisme, il consiste à faire de la raison humaine le juge de l'Écriture Sainte, et donc la source et norme de foi. La théologie luthérienne n'admet pas qu'un principe ou un axiome philosophique, quel qu'il soit, gouverne la dogmatique. C'est pourquoi, si attaché que Calvin ait été par ailleurs à l'Écriture Sainte, elle lui a reproché une attitude rationaliste, lorsqu'il opposa à l'interprétation littérale des paroles d'institution de la Cène l'axiome: « Le fini n'est pas apte à l'infini » (finitum non est capax infiniti). Auparavant, Luther avait déjà reproché à Zwingli de recourir à l'alléose pour rendre compréhensibles et accessibles à la raison certaines affirmations christologiques du Nouveau Testament. La dogmatique luthérienne a vu aussi dans le prédestinatianisme et le synergisme (ou arminianisme) des efforts déployés par la raison pour expliquer pourquoi tous les hommes ne sont pas sauvés et répondre à la question: « Pourquoi les uns plutôt que les autres? » (cur alii prae aliis). Dans la mesure où la théologie moderne (qu'elle s'appelle rationaliste, libérale ou existentialiste) nie la possibilité d'une révélation divine, la réalité des miracles que les évangélistes attribuent au Christ, y compris sa naissance virginale et sa résurrection corporelle, elle est gouvernée par des a priori ou des présupposés philosophiques, des considérations rationnelles qui lui font rejeter le clair témoignage de l'Écriture Sainte. Ceci est valable non seulement pour le rationalisme proprement dit, mais aussi pour toutes les formes de théologie qui nient l'autorité souveraine de la Bible.

6) La théologie réformée enseigne elle aussi que l'Écriture est seule source et norme de doctrine et de vie chrétiennes. Calvin, ayant affirmé que Dieu se révèle dans l'oeuvre de la création, ajoute: "Toutefois il faut qu'intervienne un autre et meilleur remède pour nous faire bien et dûment parvenir à lui. C'est pourquoi ce n'est point en vain qu'il a ajouté la clarté de sa Parole, pour se faire connaître à salut" (*Institution de la Religion Chrétienne* I, 6, 1). Calvin souligne aussi que l'Écriture détient son autorité de Dieu seul, qu'elle ne dépend pas de l'autorité de l'Église (I, 7, 1), et nie qu'elle doive être complétée par la tradition (I, 3, 14). La *Confessio Helvetica posterior* de 1566 déclare: "Nous croyons et confessons que les écrits canoniques des saints prophètes et apôtres des deux Testaments sont l'unique et vraie Parole de Dieu et qu'indépendamment des hommes ils détiennent assez d'autorité en eux-mêmes. C'est que Dieu a parlé aux pères, prophètes et apôtres et continue de nous parler à travers l'Écriture Sainte. Et l'Église du Christ tout entière possède dans cette Écriture Sainte un exposé parfait de ce qu'il faut savoir pour avoir la foi salvifique et mener une vie agréable à Dieu. C'est pourquoi Dieu a clairement prescrit

¹³² On appelle « antilégomènes » certains livres du Nouveau Testament dont l'authenticité fut contestée ici et là pendant un certain temps dans l'Église ancienne.

qu'il ne fallait rien y ajouter ni rien en retrancher (Deut 4: 2).

L'INSPIRATION DE L'ÉCRITURE SAINTE

1) Luther n'était pas dogmaticien. Il n'a pas écrit de traité sur l'Écriture Sainte ni articulé la doctrine de l'inspiration. Sur ce point particulier, il partageait les vues des Pères de l'Église (Irénee, Tertullien, Augustin). Ses commentaires et ses autres oeuvres sont pleins de formules et de phrases qui affirment l'autorité souveraine et l'origine divine de la Bible: "Une seule parcelle de doctrine vaut plus que le ciel et la terre. C'est pourquoi nous ne tolérons en rien qu'elle soit lésée" (W29, 650). Il reproche aux sacramentaires (tous ceux qui nient la présence réelle dans la Sainte cène) de ne pas croire vraiment en la Parole de Dieu, de jouer avec elle, au lieu de la tenir en honneur et de croire sans discuter ni douter (9,650. 1238 s). "J'utilise les écrits profanes de façon à ne pas être contraint de contredire l'Écriture. En effet, je crois que le Dieu véritable parle dans l'Écriture" (14, 491).

Luther demande qu'on croie l'Écriture "comme si Dieu y parlait lui-même" (18, 1182 s) et fait du Saint-Esprit "l'écrivain et l'orateur le plus simple qui soit dans le ciel et sur la terre; aussi ses paroles ne peuvent-elles avoir plus d'un sens et ce sens est-il simple. C'est ce que nous appelons le sens de la langue scripturaire ou littéraire" (18, 1307). Moïse est l'auteur du récit de la création, et Luther demande au lecteur qui ne comprendrait pas comment Dieu a pu créer le ciel et la terre en six jours: "Fais cet honneur au Saint-Esprit d'être plus instruit que toi" (3, 21). La Bible est la Parole de Dieu. Or Dieu ne se laisse pas partager, louer sur un point et réprimander sur un autre. Il faut croire tout ce qu'affirme la Bible (20, 775). "C'est ainsi qu'on donne toute l'Écriture au Saint-Esprit" (3, 1890). Elle "n'a pas poussé sur terre" (7, 2095), mais "a été dite par le Saint-Esprit" (3, 1895). Elle est "le livre du Saint-Esprit" (9, 1775), "la lettre de Dieu" (1, 1055; 1, 541 s.557.602. 1154.1755; 2, 1573). Déceler dans la Bible des incohérences et du désordre, c'est reprocher au Saint-Esprit "de ne pas savoir bien s'exprimer, mais de parler comme un ivrogne ou un insensé" (14, 1418; 2, 772). Il faut s'attacher "au texte tout nu et simple, que Dieu lui-même a prononcé" (20, 1093). Les paroles de l'Écriture sont paroles du Saint-Esprit (1, 36). Il faut prendre le texte des paroles d'institution de la Cène "tel qu'il s'exprime, car Dieu lui-même l'a disposé ainsi, et personne n'a le droit d'en retrancher ou d'y ajouter une lettre" (20, 1037).

Luther est convaincu de l'infaillibilité et inerrance de l'Écriture. "L'Écriture ne s'est encore jamais trompée" (15, 1481). "L'Écriture ne peut pas se tromper" (19, 1309). "Il est certain que l'Écriture ne peut se contredire" (20, 798; 9, 356). Les apôtres sont des docteurs infaillibles (19, 1442). L'Église doit corriger ses erreurs et ses fautes "selon la Parole de Dieu qui seule ne se trompe pas" (5, 1093). "J'ai appris à rendre aux seuls livres qui s'appellent Écriture Sainte l'honneur de croire fermement qu'aucun de ses auteurs ne s'est jamais trompé" (15, 1581). Le Réformateur croit en l'inspiration de l'Écriture tout entière, phrases et mots compris: "Non seulement les mots, mais aussi les phrases dont se servent le Saint-Esprit et l'Écriture sont divins" (14, 1960). Quand il manque un mot dans une phrase, "il ne faut pas en vouloir au Saint-Esprit qui parle par Paul, quand il faute contre la grammaire. Il est emporté par son zèle" (9, 130). "Le Saint-Esprit n'est pas l'esclave des rigueurs de la grammaire" (9, 190). Dieu s'abaisse jusqu'à décrire dans la Bible des choses aussi humbles que les histoires des patriarches et leurs misères familiales (2, 537 s. 618. 15651 3, 4611 2, 157.292.1212 s.; 4, 1998).

2) Les Confessions de foi luthériennes ne proposent pas d'article sur l'inspiration de l'Écriture Sainte, pour la bonne raison que ce n'était pas une doctrine contestée par l'Église catholique. Par contre, elles ne cessent de citer la Bible pour étayer leur doctrine et lui attribuent une autorité divine inébranlable à laquelle tout théologien doit se

soumettre. Ecriture Sainte et Parole de Dieu sont pour les Confessions luthériennes des synonymes: l'Ecriture est la Parole de Dieu (*Apologie* 189, 26). Les Ecritures sont "les paroles claires du Saint-Esprit" (*Apologie* 74, 9).

"C'est une chose étonnante que nos adversaires soient assez aveugles pour ne pas être impressionnés par des déclarations aussi nettes, qui proclament que nous sommes justifiés par la foi et non par les oeuvres. Est-ce qu'ils s'imaginent que le Saint-Esprit ne sait pas ce qu'il dit (nam arbitrantur excidisse Spiritui Sancto non animadvertenti has voces)?" (*Apologie* 4, 107.108).

La préface au *Livre de Concorde* déclare que l'Ecriture est "la pure Parole de Dieu" (*Préface*, § 5). Il est clair que l'inspiration plénière de l'Ecriture Sainte est le postulat nécessaire au rôle suprême que les Confessions revendiquent pour elle et lui font jouer. Elle est Ecriture sainte et divine (*Formule de Concorde*, § 18, 633), la sainte Parole divine (646, 1), Parole de Dieu (685, 53). L'origine divine et l'infaillibilité de la Bible permettent aux confesseurs de la *Formule de Concorde* d'être persuadés de la vérité de leur doctrine. Ils se déclarent "assurés par l'Ecriture prophétique et apostolique divine de leur confession et de leur foi chrétiennes" (*Formule de Concorde*, *Préface*, § 19).

3) Les théologiens de l'Orthodoxie étaient pour la plupart des dogmaticiens. Ils ont articulé de façon systématique les convictions fondamentales de la Réforme quant à l'inspiration de la Bible. Ils l'ont fait avec une grande rigueur, en présentant Dieu comme l'auteur principal (auctor primarius) de l'Ecriture. Leur principe est celui de la Réforme: « L'Ecriture Sainte est la Parole de Dieu » (Scriptura sacra est Verbum Dei) (Hutter, *Compendium* I, 11; J. Gerhard, *Loci Theologici*, I, 539). Dieu et les écrivains sacrés sont "causa efficiens" de la Bible, mais tandis que Dieu est "causa principalis", les prophètes et apôtres sont "causae instrumentales" (Gerhard, *Loci Theologici*, I, 12,18). L'inspiration est définie comme étant à la fois inspiration des personnes, inspiration des choses et inspiration des mots (inspiratio personalis, inspiratio realis et inspiratio verbalis (J. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, I, 55,571 D. Hollaz, *Examen theol. acr. Prol.* qu. 11, 15, 16). Le Saint-Esprit ne donne pas seulement aux écrivains sacrés l'ordre d'écrire (mandatum scribendi), mais leur fournit le contenu et les paroles de ce qu'il leur révèle. Le recours à une terminologie que n'utilisaient pas les Réformateurs, tel que les mots « dictée », « main », « plume », « secrétaires » (dictamen, manus, calami, tabelliones) permet sans doute un exposé clair de la doctrine, mais l'étrique aussi d'une certaine manière, en réduisant l'élément humain dans l'Ecriture et en soulevant une équivoque dont les Dogmaticiens de l'Orthodoxie sont au moins en partie responsables: celle de la théorie de la dictée. Avec un peu plus de prudence et en soulignant davantage la condescendance de Dieu dans un acte théopneustique qui reste à jamais mystérieux et échappe à toute description adéquate, ils auraient évité les reproches qu'on leur a adressés.

4) Calvin insiste sur le fait que l'autorité de l'Ecriture ne dépend pas de son approbation par l'Eglise, mais lui vient de son origine divine: elle a jailli du ciel (e coelo fluxisse), son auteur est Dieu (auctorem ejus esse Deum). "L'Esprit a parlé par la bouche des prophètes". "Il y a un Dieu au ciel. C'est de lui que la Loi et les prophéties sont sorties" (*Instit. de la Relig. Chrét.* I, 7, § 4). Le Réformateur de Genève se contente de ces affirmations qui sont très claires, sans chercher à définir davantage l'inspiration. Un point fort de son exposé est l'importance qu'il attache au témoignage intérieur du Saint-Esprit qui, agissant par la Parole, convainc le croyant de son origine divine et de son autorité (*Instit. de la Relig. Chrét.* I, 7, § 5).

LES ATTRIBUTS DE L'ÉCRITURE SAINTE

1) Deux attributs revêtent une importance particulière dans la théologie de Luther. D'une part, la suffisance de l'Écriture, en vertu de laquelle elle contient tout ce que l'homme doit savoir et croire pour parvenir au salut. Cet attribut, attesté par la Bible même (2 Tim 3: 15; Jn 5: 39), découle aussi de l'affirmation selon laquelle cette Bible est l'unique source de foi, de doctrine et de vie chrétiennes. Par ailleurs, Luther insiste beaucoup dans son *Traité sur le Serf-Arbitre* (1525) sur la clarté de l'Écriture et distingue entre sa clarté externe et sa clarté interne: "La clarté de l'Écriture, tout comme son obscurité, est double. L'une est externe et réside dans le ministère de la Parole. L'autre a son siège dans la connaissance du cœur. En ce qui concerne la clarté interne, aucun homme ne comprend un iota de l'Écriture s'il ne possède pas l'Esprit de Dieu. Les cœurs de tous sont obscurcis de telle sorte que, même s'ils savaient réciter et exposer tout ce qu'enseigne l'Écriture, ils n'en comprendraient cependant rien et ne pourraient pas la connaître en vérité. Ils ne croient ni qu'il y a un Dieu ni qu'ils sont ses créatures ni quoi que ce soit. En effet, pour comprendre l'Écriture Sainte dans son entier ou dans l'une quelconque de ses portions, il faut le Saint-Esprit. En ce qui concerne la clarté externe, rien n'est obscur ni sujet au doute, mais tout ce qui se trouve dans l'Écriture est brillamment illuminé par la Parole, à savoir le Christ, et expliqué au monde entier" (18, 609).

2) Les Dogmaticiens orthodoxes ont procédé à une énumération exhaustive des attributs de l'Écriture. Tous ces attributs se trouvent du reste dispersés dans les écrits de Luther. J. Gerhard, D. Hollaz et W. Baier, par exemple, développent le schéma suivant:

1) "Autorité":

A) "L'autorité causative":

a) "le témoignage intérieur du Saint-Esprit",

b) "les critères internes" (âge, beauté du contenu et origine divine des miracles de la Bible),

c) "les critères externes" (diffusion universelle de l'Évangile, foi des martyrs, etc).

Les Dogmaticiens précisent que le "testimonium Spiritus Sancti internum" est déterminant, que les critères internes et externes n'engendrent qu'une foi humaine (fides humana) qui ne sauve pas.

B) "L'autorité normative".

2) "Perfection ou suffisance".

3) "Clarté".

4) "Efficacité".

Tous ces attributs, attestés par la Bible elle-même, tendent à démontrer qu'elle peut effectivement, sans aucune aide extérieure, réaliser ce pour quoi Dieu l'a donnée à l'Église et au monde, "rendre les hommes sages à salut par la foi en Jésus-Christ" (2 Tim 3: 15). Certains de ces attributs font l'objet d'une polémique avec l'Église catholique: le fait que l'Écriture et elle seule soit l'autorité causative et normative, sa suffisance et notamment

aussi sa clarté. La Bible est seule source et norme. Son autorité lui est inhérente et est attestée par le Saint-Esprit agissant dans les coeurs; elle ne lui est en aucun cas conférée par l'Eglise. D'autre part, elle est une révélation suffisante pour la foi, la piété et le salut et ne demande à être complétée par aucune autre source. Enfin, elle est claire et n'a pas besoin d'un magistère infaillible pour être correctement et légitimement interprétée.

3) Les Confessions de foi luthériennes affirment encore que la doctrine du pardon des péchés ou de la justification constitue la clé de toute l'Écriture, l'article de foi sans lequel la Bible ne peut pas être comprise: "Des controverses ont été suscitées par le plus grand et le plus important article de toute la doctrine chrétienne, de sorte que tout dépend de cet article qui est particulièrement bénéfique à la compréhension claire et correcte de toute l'Écriture Sainte et ouvre la voie vers le trésor indicible et la vraie connaissance du Christ. Il ouvre la porte de la Bible tout entière, et sans lui aucune pauvre conscience ne peut avoir de consolation vraie, durable et certaine ni connaître les trésors de la grâce du Christ" (*Apologie IV, 2 s*) . "Toute l'Écriture Sainte comprend deux ordres de révélation, la Loi et les promesses ou l'Évangile. Tantôt elle nous transmet la Loi, tantôt les promesses en Christ, soit que dans l'Ancien Testament elle nous parle du Christ à venir et promette en lui la rémission des péchés et le salut, soit que dans le Nouveau Testament Christ lui-même, apparu dans le monde, nous promette le pardon, la justice et la vie éternelle" (*Apologie IV, 5. XII, 50 ss.*).

L'ANTHROPOLOGIE

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

1) L'anthropologie de l'Eglise ancienne est rudimentaire dans l'Eglise orientale et plus élaborée en Occident. L'Eglise orientale était d'une façon générale trichotomiste, notamment à Alexandrie. Justin Martyr écrit: "Le corps est la maison de l'âme, et l'âme la maison de l'esprit" (*Dial. c. Tryph. §4*). Tatién distingue entre deux "pneumata", l'un étant identique à l'âme et l'autre de nature divine; l'homme naturel est privé de cette dernière en raison du péché (*contra Graec. or. c. 7.12.15*). Clément d'Alexandrie distingue lui aussi entre une "psuchè logikè" et une "psuchè pneumatikè" (*Strom. VII, 12*), tandis qu'Origène conçoit la "psuchè" comme un intermédiaire entre le corps et l'esprit et la considère comme mauvaise en soi (*d Princ. II, 8; Comment. in Matth. XIII, 2*). « L'homme [est] une âme qui se sert d'un corps » comme d'un instrument (anthrôpos, tout'esti psuchè chrômenè sômati, *contra Cels. VII, 38*). L'Eglise occidentale, au contraire, est dichotomiste: l'homme a un corps et une âme. C'est ce qu'enseignent Tertullien (*de Anima, c. 10.11.21.22; adv. Hermog.11*) et Irénée (*adv. Haer. I, 5,5*). Le trichotomisme de l'Orient tomba en désuétude, quand Apollinaris recourut à lui en portant atteinte à la véritable humanité du Christ. Il fut répudié par Athanase, Théodoret et Jean Damascène.

2) Les Pères de l'Eglise ont toujours conçu l'âme comme une création de Dieu, au même titre que le corps. Mais ils n'étaient pas d'accord entre eux sur la façon dont elle est donnée à l'homme. On trouve chez certains l'affirmation d'une émanation divine de l'âme. Justin Martyr soutenait: « L'âme est incorruptible, étant une partie de Dieu et son

souffle » (meros ousa tou theou kai emphusèma, *Fragm. de resurr.* 11). Clément d'Alexandrie a combattu cette hypothèse, en rejetant le concept de « partie de Dieu » (meros theou, *Strom.* II, 16) et en présentant l'âme comme une création de Dieu (*Coh.* 78; *de Princ.* I, 7,1; *in Joh. tract.* XIII, 25). Origène de son côté, subissant l'influence de l'école pythagoricienne et platonicienne, était convaincu de la préexistence de l'âme. Il soutenait que l'union de l'âme à un corps constituait un châtement qu'elle subissait pour des péchés commis dans une existence antérieure (*de Princ.* I, 7,4; *in Matth.* 34 s; *in Matth.* 20, 6,7; *in Joh. Tract.* II, 25). En ce qui concernait le mode de propagation de l'âme, certains, dont Tertullien, étaient en faveur du tradutionisme (*de Anima* c. 19), tandis que d'autres étaient partisans du créationnisme. Augustin hésitait entre les deux hypothèses; le tradutionisme lui paraissait cependant plus conforme à la doctrine du péché originel. Le créationnisme finit par l'emporter grâce à l'influence des scolastiques (Anselme, Hugo de Saint Victor, Robert Pulleyn, Thomas d'Aquin, Pierre Lombard). Beaucoup plus tard, Luther se décida pour le tradutionisme, tandis que Calvin opta pour le créationnisme. Ces incertitudes voire divergences sont dues au fait que la Bible ne se prononce pas sur le mode de propagation de l'âme.

3) L'Eglise ancienne professait en accord avec l'Écriture Sainte que l'homme avait été créé à l'image de Dieu. Elle eut du mal cependant à définir ce concept. N'osant faire une distinction trop nette entre âme et corps, certains Pères étaient convaincus que le corps humain avait été lui aussi créé à l'image de Dieu, Dieu lui-même ayant une certaine corporalité ou le corps du Christ ayant existé de tout temps sous forme de prototype à l'image duquel Dieu aurait façonné le corps humain (Tertullien, *de Carne Christi* c. 6; *adv. Marc.* V, 8; *adv. Prax.* 12). Mais d'une façon générale on estimait que le divin qui pénètre l'âme humaine rayonnait à travers l'organisme et se reflétait en particulier sur le visage de l'homme, surtout dans son regard (Tatien: *Or.* c. 15; Clément d'Alexandrie: *Coh.* 52, *Strom.* II, 19; V, 14). Mais l'image de Dieu était malgré tout conçue comme concernant essentiellement les aptitudes intellectuelles et spirituelles de l'homme. On distinguait généralement entre image et ressemblance de Dieu, affirmant que cette dernière était un don de la grâce que l'homme obtient en communion avec le Christ (Irénée: *adv. Haer.* V, 6.16; Clément d'Alexandrie: *Strom.* II, 22; Origène: *de Princ.* 111,6,1; *contra Cels.* IV, 20; Tertullien: *de Baptismo* c. 5). Il arrive cependant qu'Origène identifie image et ressemblance de Dieu: *Hom. II in Jerem;* *contra Cels.* VI, 63). L'immortalité et la liberté sont considérées comme les marques caractéristiques de l'«imago Dei» sur le plan spirituel. Aussi bien les Apologètes (Justin Martyr, Tatien, Athénagoras, Théophile) que les Alexandrins (Clément, Origène) et le Père latin Minucius Felix soulignent l'autonomie (to autexousion) de l'âme humaine et nient qu'une faute étrangère puisse lui être imputée. Elle ne peut être souillée que par une libre décision. C'est le cas même pour un homme comme Irénée: « L'homme, en tant qu'être doué de raison et en cela semblable à Dieu, a été créé libre et est en lui-même à l'origine de ses possibilités »¹³³. L'Orient, et même l'Occident ancien, du moins avant la venue d'Augustin, restent fondamentalement synergistes. Justin, Tatien et Théophile nient l'immortalité de l'homme avant la chute ou la conçoivent au moins comme une immortalité conditionnelle acquise par un usage correct de la liberté. Tertullien et Origène, au contraire, conçoivent l'immortalité comme un don inhérent à l'image de Dieu accordé à l'homme au moment de sa création (Tertullien: *de Anima* 11.14.15.43 s; Origène: *Exhort. ad Mart.* 47; *de Princ.* II, 11,4; III, 1,13).

4) L'Eglise ancienne fait remonter le péché de l'homme à la chute telle qu'elle est racontée dans la Genèse. Certains Pères, cependant, influencés par Philon, estiment que le récit de la chute est un mélange d'histoire et d'allégorie (Clément: *Strom.* V, 11). Origène ne l'interprète que d'une façon allégorique, qui expose en images ce qui se passe chaque fois que l'homme désobéit à Dieu (*de Princ.* IV, 16; *contra Cels.* IV, 40); "La Parole de Dieu ne

¹³³ Tertullien: "Homo vero, rationabilis et secundum hoia similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis ipse sibi causa est" (IV, *adv. Haer.*, 4.15..37

dit pas cela d'un seul homme, mais de tout le genre humain (*in Gen. II, 29*). D'après le fragment d'Anastase Sinaita, Irénée aurait conçu la tentation par le serpent "pneumatikôs" et non "historikôs"; ailleurs il en parle comme d'un événement historique (*adv. Haer. III, 18.21*). Tertullien procède lui aussi à une interprétation historique du récit de la chute (*adv. Judaeos II, 184; adv. Marc. II, 2 s*).

5) La mort est la conséquence de la chute, bien qu'elle ne soit pas intervenue immédiatement, mais qu'elle soit l'aboutissement d'une vie faite d'épreuves (Irénée: *adv. Haer. III, 23.37; V, 15.17.23*). Ces épreuves sont cependant salutaires (III, 20). La mort qui suivit la chute ne fut pas, selon les Pères alexandrins, la mort physique qui est une sage disposition de la la nature, mais la mort spirituelle et morale (Clément, *Strom. III*).

6) La théologie de l'Eglise ancienne cependant ne dit rien de précis au sujet de la corruption universelle de l'humanité et de son rapport avec la chute d'Adam. L'accent était trop mis sur la liberté de l'homme pour qu'on pût concevoir une imputation du péché d'Adam à tous ses descendants. Le péché de l'homme est davantage conçu comme une répétition de la chute que comme sa conséquence. Justin Martyr insiste beaucoup sur la corruption de l'humanité, mais ne la conçoit pas comme une conséquence du premier péché (*Dial. c. Tryph. c. 93 ss*). Chacun mérite la mort en imitant Adam (*Dial. c. Tryph. 88. 124*: "Les hommes, en se rendant semblables à Adam et à Ève, réalisent la mort pour eux-mêmes (thanaton heautois ergazontai). Clément d'Alexandrie souligne l'universalité du péché, mais ne croit pas en la corruption totale de l'humanité (*Strom. 1,6.17*) .Il rejette l'idée d'un péché originel dont souffrirait l'enfant (*Strom. III, 16*). Origène ne le suivra pas sur ce point. Il est convaincu de la réalité du péché originel (*de Princ. III, 5; Hom. XV in Mat th. 23; Hom. VIII in Lev., Hom. XII in Lev.*). « Tout ce qui entre dans ce monde est contaminé d'une certaine façon. Tout homme est souillé dans son père et sa mère. Seul Jésus-Christ mon Seigneur a échappé à cette souillure maternelle en entrant dans le monde. C'est en effet un corps pur qui y est entré »¹³⁴. Mais d'un autre côté, Origène défend une doctrine du libre-arbitre tout à fait différente de celle d'Augustin. En estimant que la concupiscence ne constitue pas un péché et ne le devient que si l'homme la traduit par un acte coupable, il prépare la voie à ce qui deviendra doctrine officielle dans l'Eglise catholique. Irénée est lui aussi convaincu que la chute d'Adam a eu des conséquences immédiates et malheureuses pour l'humanité (*adv. Haer. IV, 41,2*). Tandis qu'Origène établit un lien entre le péché originel et l'existence que l'âme a menée avant de s'unir à un corps, Tertullien explique le péché originel par le fait que l'âme se propage comme le corps. Il est le premier à parler d'un "vitium originis". C'est au contact du corps que l'âme est souillée, si bien que l'homme vient au monde corrompu dans son corps et son âme. Tertullien dit de l'âme qu'elle est « ... pécheresse parce qu'impure, contaminée par le contact avec la chair »¹³⁵. Cependant tous ces théologiens, loin de nier le libre-arbitre de l'homme, le disent simplement limité ou obscurci. Tertullien: « Ce qui provient de Dieu n'est pas éteint, mais assombri. Assombri parce que cela ne provient pas de Dieu; non éteint parce que cela provient de lui »¹³⁶. Si l'homme est corrompu par nature et souillé dès l'instant de sa conception, Tertullien maintient cependant qu'aucun péché n'est imputé à l'homme tant qu'il ne pêche pas volontairement. C'est pourquoi l'évêque africain est hostile au Baptême des enfants (*de Bapt., 18.72*). Son disciple Cyprien, par contre, est en faveur du Baptême des enfants pour libérer ces derniers non pas d'un péché personnel, mais d'un péché étranger qui les contamine.

134 Origène: "Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est. Solus vero Jesus Christus Dominus meus in hanc generationem mundi ingressus est et in matre non pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum" (*Hom. XII in Lev.*).

135 "Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate" (*de Anima, 40*) .

136 "Quod a Deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus; extingui non potest, quia a Deo est" (*de Anima, 41*).

LA GESTATION DU DOGME CATHOLIQUE

1) La période que nous allons examiner va du milieu du III^e siècle à la fin du VIII^e, c'est-à-dire à l'aube du Moyen-Âge qui assistera à la naissance de la Scolastique. Nous nous intéresserons essentiellement à l'anthropologie de la théologie occidentale, l'Orient, prisonnier d'un certain synergisme, ne s'étant pratiquement jamais préoccupé des grands problèmes que sont la chute, le péché originel et le libre-arbitre.

2) Le créationnisme l'emporte sur le tradutianisme. Lactance (mort ca. 330) : « Il s'ensuit que les âmes ne sont pas données par les parents, mais par le Dieu unique qui est celui de tous... Tout le reste est de Dieu: la conception, la formation du corps et l'âme qui y est insufflée »¹³⁷. Jérôme présente le créationnisme Comme la doctrine officielle de l'Eglise (*Epist. ad Pammach.*). Grégoire-le-Grand partage le même point de vue, tandis que Saint Augustin s'exprime plus prudemment, en ne procédant pas à un choix définitif, mais en avouant sa préférence pour le tradutianisme.

3) Le trichotomisme cède le pas au dichotomisme. En Orient, Athanase l'avait répudié dans sa lutte contre Apollinaris, en présentant l'âme comme « l'homme intérieur » (ho esôthên anthrôpos) et le corps comme « ce qui est extérieur » (*contra Apoll.* I, 13-15). En Occident, Hilaire de Poitiers, Augustin et d'autres se prononcèrent en faveur de la dichotomie (Hilaire: *in Matth. can.* V, 8; Augustin: *de Morib. eccles. cathol.*, 4).

4) L'image de Dieu est généralement définie comme englobant la raison, la faculté de connaître Dieu et la domination sur le monde. C'est le cas de Grégoire de Nysse (*in Verba 'Faciamus hominem' orat.* 1), Athanase (*Orat. contra Gent.* 2), Cyrille (*Hier. cat.* XIV, 10), Théodoret (*in Genes. Quaest.* 20), Chrysostome (*Hom. VIII in Genes.*) et Augustin: « Qu'est l'image de Dieu si ce n'est ce qu'il y a de meilleur en nous, à savoir la raison, l'intelligence, la mémoire et la volonté »¹³⁸.

5) L'essence du péché est située dans la volonté de l'homme. Cette affirmation réfute la conception manichéenne selon laquelle le mal a son siège dans la matière. Augustin écrit: "J'en conclus que le péché n'est nulle part ailleurs que dans la volonté » (*colligo nusquam nisi in voluntate esse peccatum*) (*de Duab. animab. contra Manich.* 12) . "Ipsa voluntas est prima causa peccandi" (*de lib. arbitr.* III, 49). Si certains définissent encore le péché d'une façon négative, comme aveuglement ou paresse de l'homme (Athanase, Basile-le-Grand, Grégoire de Nysse), il est plus souvent présenté comme résistance à la Loi de Dieu, révolte contre sa volonté et insoumission. Quant au récit de la chute, il est généralement interprété comme une relation historique (Augustin, Grégoire-le-Grand).

6) Ce que disent les Pères de l'époque sur les conséquences de la chute reste en-deçà de l'enseignement de la Bible, si on excepte Augustin. Ce sont généralement la mortalité, les souffrances et peines de la vie et un affaiblissement des forces spirituelles et morales. Grégoire de Nazianze, Methodius, Athanase, Cyrille, Grégoire de Nysse, Basile-le-Grand, Chrysostome et tant d'autres restent convaincus que l'homme conserve son libre-arbitre et est apte au bien. En Occident, certains pères préparent la voie à Augustin. Hilaire de Poitiers écrit: "Par l'erreur d'Adam tout le genre humain a erré" (*in Matth.* XVIII, 6; *Tract. in Psalm.* 58, *in Psalm.* 118). Ambroise: "Tous les hommes naissent sous le péché" (*de Poenit.* I, 3; *Apol. David.* 11; *in Ev. Luc.* 1, 17). Hilaire, Ambroise et le jeune Augustin restent cependant partisans d'un certain libre-arbitre. Hilaire: « Persévérer dans la foi est l'affaire de Dieu, mais commencer à croire, cela dépend de nous. Et le propre de notre

137 Lactance: "Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre... Cetera jam Dei sunt omnia: scilicet conceptus ipse et corporis informatio et inspiratio animae" (*de opf. Dei ad Demetr.*, c. 19).

138 "Quae est imago Dei in nobis, nisi id quod melius reperitur nobis, nisi ratio, intellectus, memoria, voluntas?" (*Sermo XLVIII; de Catechizandi rud.* XVII, 20; *de Genesi contra Manich.* 17; *de Trin.* XII, 2).

volonté est de vouloir »¹³⁹. Quant au jeune Augustin, il pouvait encore écrire à l'époque où il s'en prenait au Manichéisme: « Nous disons que le péché ne nuit à personne d'autre qu'à soi-même, qu'aucun mal n'est naturel, mais que toutes les natures sont bonnes »¹⁴⁰.

7) La controverse pélagienne opposa Pélage, un moine britannique du début du V^e siècle, et Caelestius à Saint Augustin. Pélage et Caelestius reprirent, en l'amplifiant, le synergisme de l'Eglise Orientale. Pélage soutenait que l'homme actuel est en possession de tout son libre-arbitre, qu'il est capable de se décider pour ou contre le bien, de pécher et de ne pas pécher: « Tout bien et tout mal par lequel nous méritons des éloges ou des reproches, loin de naître avec nous, est accompli par nous. Nous sommes capables des deux, nous naissons vierges et sommes procréés à la fois sans vertu et sans vice. Avant que la volonté elle-même agisse, il n'y a en nous que ce que Dieu a créé »¹⁴¹. Il va jusqu'à parler d'une « certaine sainteté naturelle » (*naturalis quaedam sanctitas*) (in Augustin, *de Nat. et grat.* 21), de telle sorte que l'« homme « peut être sans péché » (*posse hominem sine peccato esse*), (in Augustin, *de Pecc. orig.* 13). Il n'y a pas de péché originel, et si l'homme pêche actuellement, ce n'est pas en raison d'une corruption de sa nature, mais par l'exemple (in Augustin, *de Pecc. orig.*). "Nous disons que l'homme peut toujours et pécher et ne pas pécher, comme nous confessons qu'il possède le libre-arbitre". "Je dis que l'homme peut être sans péché et garder les commandements de Dieu". « Il n'y a de péché en l'homme que par sa volonté propre (*nihil est peccati in homine si nihil est propriae voluntatis*). Les enfants naissent bons (*parvuli naturaliter boni*) ». « Si le péché est de nature, il n'est pas volontaire; s'il est volontaire, il n'est pas inné et n'est donc pas de nature. Ces deux définitions sont aussi contradictoires que le sont la nécessité et la volonté ». « Le péché originel n'existe nullement chez ceux qui naissent. Personne ne naît avec le péché et Dieu ne peut pas considérer ceux qui naissent comme coupables ». Il s'ensuit que pour Pélage, la mort n'est pas le châtement du péché, mais une nécessité inhérente à la nature. Il reconnut cependant au Synode de Diospolis qu'Adam, et lui seul, avait mérité la mort par son péché (in Augustin, *de Nat. et grat.* 21). Cf. ci-dessus les propositions de Pélage et de Caelestius qui furent contestées par le Synode de Carthage (412) (p. 34 ss.). Cela dit, beaucoup de ces thèses étaient communément maintenues dans l'Eglise orientale. La seule différence qu'Augustin voit entre Pélage et Caelestius est que ce dernier s'exprime beaucoup plus prudemment, tandis que Pélage parle ouvertement et en toute liberté.

8) Après la condamnation de sa théologie par le Synode de Carthage en 412, Pélage se rend en Palestine pour y répandre ses erreurs. Là, Jérôme et Paulus Orosius, un disciple d'Augustin, lui tiennent tête au Synode de Jérusalem (415). Le président du Synode, l'évêque Jean de Jérusalem, n'approuve pas sa condamnation et en réfère à Innocent, évêque de Rome. Au Synode de Diospolis, présidé par Eulogius de Césarée, Pélage est accusé par Heros d'Arles et Lazare d'Aix, mais acquitté, ce dont Jérôme se plaint amèrement. "Synodus miserabilis", soupire-t-il (*Epist.* 81). Sous le pontificat de Zosime, successeur d'Innocent, Pélage et Caelestius reprennent courage. Pélage est condamné par les évêques d'Afrique du Nord à Carthage en 418. Zosime le condamne à son tour dans son *Epistola tractoria*. L'évêque Julien d'Eclanum prend la défense de Pélage. Saint Augustin fait alors appel à Rm 5: 12: « En qui tous ont péché » (*in quo omnes peccaverunt*), pour soutenir que le péché d'Adam fut imputé à tous les hommes. A quoi Julien répond: « In quo » (en qui) veut dire « quia » (parce que) (Augustin, *contra Duas epist. Pelag.* IV, 7).

139 "Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velleit" (*Tract. in Psalm.* 118).

140 "Nos dicimus nulli naturae nocere peccata nisi sua; nos dicimus, nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse" (*de Gen. contra Manich.* II, 43).

141 "Ornne, bonum ac malum quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit" (*Lib. I de lib. arb.*, in Augustin, *De pecc. orig.* 13).

9) Saint Augustin réfute Pélage en affirmant que la chute a eu des conséquences irrémédiables pour la nature humaine: « La nature a été corrompue par le péché (natura vitiosa a peccato). Elle a été non seulement faite pécheresse, mais elle engendre aussi assurément des pécheurs (non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores)" (*Nupt. et Conc.* 34, 57; 8, 20; *contra Jul.* III, 24, 53; *Civ. Dei* XIII, 3). Le péché originel est un péché dont l'homme hérite, qui nous a été transmis depuis l'origine (originale traduximus) et que nous transmettons à notre tour (*Nupt. et Conc.* I, 13,16). C'est un « vice de la semence » (vitium seminis) (*Nupt. et Conc.* II, 8,20) que même les parents chrétiens transmettent à leurs enfants, "car de la saveur de l'olivier ne peut jaillir que de l'huile" (*Nupt. et Conc.* II, 34,58). Il s'ensuit que par le péché d'Adam toute l'humanité est devenue une "massa perditionis". Il s'ensuit que l'homme ne peut pas ne pas pécher (misera peccandi necessitas). Il n'a pas perdu le libre-arbitre, mais celui-ci est porté vers le mal: « Nous ne disons pas que le libre-arbitre a disparu de la nature humaine par le péché d'Adam, mais qu'il est tendu vers le péché et ne sert plus à vivre bien et pieusement, à moins que la volonté humaine ne soit libérée par la grâce de Dieu »¹⁴².

10) En raison de la grande influence du monachisme dont les racines théologiques les plus profondes étaient pélagiennes et pour réagir contre une anthropologie qu'on estimait trop pessimiste et dangereuse, parce qu'encourageant l'inertie, naquit une théologie désireuse d'éviter ce qu'on considérait comme outrancier à la fois dans le pélagianisme et dans l'augustinisme et de concilier les deux. Ce fut le semi-pélagianisme. Son porte-parole fut Jean Cassianus (mort en 435), secondé par les théologiens de Marseille, les "Massilienses". Cassianus, disciple de Chrysostome, soutenait que l'homme naturel n'est ni moralement sain ni moralement mort, mais simplement malade. La grâce divine est donc indispensable à sa réhabilitation, mais elle est conçue comme une grâce qui coopère (gratia cooperans). Il convient cependant, quand on attribue les mérites des saints à Dieu, de ne pas le faire de telle sorte qu'il ne reste pour la nature humaine que le mal. Cassianus rejeta aussi le prédestinatianisme d'Augustin et son particularisme de la grâce (*Collatoines* XII et XIII). Prosper d'Aquitaine et César d'Arles s'appliquèrent à combattre le semi-pélagianisme, ce qu'Augustin lui-même avait fait dans certains de ses écrits. Faustus de Regium, abbé de Lérins, soutint Cassianus et triompha au Synode d'Arles (475). Mais le semi-pélagianisme parvint à se maintenir dans le sud de la Gaule (Gennadius Massiliensis, Ennodius Ticinensis). Mais il fut combattu par Avitus de Vienne, César d'Arles et Fulgentius qui alla jusqu'à condamner les avortons aux peines infernales, mais tenta de supprimer dans le prédestinatianisme augustinien ce que celui-ci pouvait avoir de scandaleux pour le sentiment chrétien. L'augustinisme finit aussi par triompher en Gaule aux Synodes d'Orange et de Valence (529). Le Synode de Valence tint cependant à préciser que s'il y a double prédestination, il s'agit d'une prédestination au salut et au châtement, mais pas d'une prédestination au mal: « Non seulement nous ne croyons pas que certains soient prédestinés au mal par la puissance divine, mais nous prononçons avec horreur l'anathème sur ceux qui croiraient une chose aussi néfaste »¹⁴³. Le pape Boniface II confirma cette condamnation en 530, après que ses prédécesseurs Caelestinus et Gélase I, et à un degré moindre Hormisdas, eurent déjà rejeté le semi-pélagianisme. Grégoire-le-Grand transmet aux siècles suivants un augustinisme quelque peu édulcoré, orienté davantage vers la vie chrétienne que vers la spéculation. Il distingua entre la grâce prévenante et la grâce subséquente (gratia praeveniens, gratia subsequens). La première est dite "operans", et la seconde "cooperans": "Les saints hommes savent que depuis la chute des premiers parents ils proviennent d'une semence corrompue et que c'est par la grâce prévenante de Dieu qu'ils parviennent à des désirs et des oeuvres meilleurs. Tout ce qu'ils voient de mal en eux, ils l'attribuent à leur génération mortelle (de mortali

142 "Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere... ad bene autem pieque, vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata" (*contra Duas Epist. Pel.* II, 5,9).

143 Synode de Valence (529): "Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinos esse non solum non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni destestatione illis anathema dicimus".

propagine sentiunt meritum), tandis que ce qu'ils voient de bon en eux, ils savent que c'est un don de la grâce immortelle (immortalis gratiae donum)" (*Mor. XXII, 9*).

LE DOGME CATHOLIQUE

1) Le dogme officiel de l'Eglise Catholique, tel qu'il fut élaboré par la Scolastique et sanctionné par le Concile de Trente, est un compromis entre l'augustinisme et le semi-pélagianisme qui nie la neutralité spirituelle de l'homme et affirme sa corruption originelle, tout en sauvegardant un certain libre-arbitre. Nous ne reviendrons plus sur la définition de la Scolastique et l'identification de ses différents courants (thomisme et nominalisme), et renvoyons le lecteur ci-dessus au chapitre en question.

2) Le créationnisme devint le dogme officiel de la Scolastique. Il trouva des défenseurs en la personne d'Anselme de Canterbury, Hugo de Saint Victor, Robert Pulleyn et Pierre Lombard. Ce dernier écrit: « Au sujet des âmes, il faut croire avec certitude qu'elles sont créées dans le corps. C'est en créant que Dieu les infuse, et en les infusant qu'il les crée »¹⁴⁴. Thomas d'Aquin distingue entre l'« anima sensitiva » et l'« anima intellectiva » (ce qui correspond en grec à la distinction entre "psuchè" et "pneuma" ou "nous"). Il affirme que la première se transmet par la procréation, tandis que la seconde est une création de Dieu (*Summa Theol. I, qu. 118, art. 1*).

3) La Scolastique considérait l'immortalité de l'âme comme une vérité théologique. Elle était cependant divisée sur la question de savoir s'il existait pour cette immortalité des arguments rationnels contraignants. Thomas d'Aquin, n'attribuait l'immortalité qu'à l'« anima intellectiva ». « L'âme humaine que nous appelons le principe intellectuel est incorruptible » (*Summa Theol. I, qu. 76, art. 6*). Il énonça une preuve ontologique de l'immortalité de l'âme: « L'intellect perçoit qu'il existe de façon absolue et en dehors du temps. C'est pourquoi quiconque possède l'intellect désire naturellement exister toujours. Or le désir naturel ne peut être quelque chose de vain. Toute substance intellectuelle est donc incorruptible »¹⁴⁵. Duns Scot, au contraire, dont la pensée est nominaliste, soutenait qu'on « ne peut pas démontrer que l'âme est immortelle » : "Non posse demonstrari, quod anima sit immortalis" (*Comment in Mag. Sent. lib. II, dist. 17, qu. 1; lib. IV, dist. 43, qu. 2*). Quant à Bonaventure, il partageait le point de vue de Thomas d'Aquin (*De nat. D. II, 55*). D'autres, tel que Raymond de Sabunde, fondaient la foi en l'immortalité de l'âme sur la notion de liberté et la nécessité d'une imputation morale: du fait que l'homme par sa conduite acquiert des mérites ou se charge de culpabilité, qu'il doit donc être récompensé ou châtié, "il est nécessaire qu'il y ait un libre-arbitre (necesse est quod remaneat liberum arbitrium) qui est la racine des mérites et de la culpabilité, pour qu'il reçoive ce qui lui est dû, une récompense ou un châtiment, ce qui ne serait pas, s'il n'y avait pas de libre-arbitre. C'est pourquoi, puisque la culpabilité ou le mérite subsistent après la mort, il faut qu'il y ait un libre-arbitre dans lequel résident cette culpabilité ou ce mérite" (*Theol. naturalis, tit. 92*). Les scolastiques platoniciens insistèrent plus que les aristotéliens sur l'immortalité de l'âme. Le Concile de Latran V, tenu sous le pontificat de Jules II et Léon X (1512), éleva cette dernière au rang d'un dogme de foi et rejeta la distinction entre vérités philosophiques et vérités théologiques.

4) Jean Scot Erigène avait donné une interprétation imagée et allégorique des récits de la Genèse et de la situation de l'homme avant la chute. Il abordait ces textes comme une description imagée du bonheur que l'homme aurait connu s'il avait résisté à la tentation (*De div. nat. IV, 15*). Les scolastiques par la suite y verront des récits à caractère

¹⁴⁴ Pierre Lombard: "De aliis (scil. les âmes) certissime sentiendum est quod in corpore creentur. Creando enim infundit .I eas Deus, et infundendo creat" (*Sent. lib. II, dist. 17 C*).

¹⁴⁵ Thomas d'Aquin! "De aliis (scil. les âmes) certissime sentiendum est quod in corpore creentur. Creando enim infundit .I eas Deus, et infundendo creat" (*Sent. lib. II, dist. 17 C*).

historique. Thomas d'Aquin: "Ce que l'Écriture nous dit du paradis constitue une narration historique (per modum narrationis historicae proponuntur)" (*Summa Theol.* I, qu. 102, art. I). Il en va de même de Pierre Lombard, bien qu'il recoure à l'allégorie dans l'interprétation (*Sent.* II, dist. 17 E). Par ailleurs, la Scolastique se perd dans un dédale de questions relatives à la constitution du corps de l'homme avant la chute, à la création de l'homme avant la femme, à la façon dont Dieu créa la femme, à la procréation avant la chute, etc.

5) La plupart des théologiens de l'époque, tels que Duns Scot, Bonaventure, Hugo de Saint Victor, Alexandre de Halès, estiment que la justice originelle est un « don surajouté (donum superadditum) qui vint s'ajouter aux dons purement naturels (pura naturalia), tandis que selon Thomas d'Aquin l'homme ne s'est jamais trouvé dans l'état des "pura naturalia", mais reçut le "donum superadditum" de la justice originelle au moment même de sa création (*Sent.* I, qu. 95, art. 9). La Scolastique distingue par ailleurs entre l'image de Dieu et la ressemblance avec Dieu. Hugo de Saint Victor écrit par exemple: "L'image concerne la raison, la ressemblance l'amour; l'une la connaissance de la vérité, l'autre l'amour de la vertu; la première la science, la seconde la substance. « L'image fait partie de la représentation, la ressemblance concerne la nature (imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam) » (*De Sacram.* VI, 1.2). Pierre Lombard, de son côté, définit l'image comme mémoire, intelligence et amour, et la ressemblance comme innocence et justice (*Sent.* lib. II, dist. 16 D). Pour Thomas d'Aquin, l'image de Dieu est avant tout la domination sur le monde et les animaux (*Sent.* I, qu. 96), tandis que pour Hugo de Saint Victor elle consiste 1) dans la connaissance parfaite de toutes les choses visibles, 2) dans la connaissance du Créateur par voie de contemplation et d'inspiration intérieure, 3) dans la connaissance de soi-même, de sa condition et de ce qu'on doit à Dieu.

6) Plus délicate était la définition de la liberté que Dieu avait donnée à l'homme. Sans elle en effet, la chute n'aurait pas été possible. Mais si grâce à la liberté que Dieu avait donnée à Adam et Ève ces derniers échappaient à la tentation du péché, comment ont-ils pu être tentés et chuter? Anselme essaie de répondre à cette question en distinguant entre la volonté tout court et la volonté persévérante, le vouloir (velle) et le vouloir à tout prix (pervelle). Hugo de Saint-Victor définit la liberté comme étant la possibilité de pécher ou de ne pas pécher; cependant l'inclination au bien l'emportait sur le penchant vers le mal. L'homme possédait le pouvoir de pécher (posse peccare) et le pouvoir de ne pas pécher (posse non peccare). Il jouissait d'une assistance divine pour faire le bien (adjutorium in bono), mais était affecté aussi d'une certaine faiblesse concernant le mal (infirmetas in malo). Par la chute, il a perdu la grâce de faire le bien; il est porté vers le mal. Il possède maintenant le « pouvoir de péché » (posse peccare), mais n'a plus le pouvoir de ne pas pécher (non posse non peccare). Quand il sera entièrement réhabilité et parvenu à sa destinée céleste, il aura le pouvoir de ne pas pécher (posse non peccare) et n'aura plus, par contre, celui de pécher (non posse peccare).

7) Si certains scolastiques ont vu l'essence de la chute dans l'éveil de la convoitise charnelle (Agrippa de Nettersheim), la plupart d'entre eux la définirent comme désobéissance envers Dieu ayant pour racine l'orgueil. Anselme: "Quiconque se sert de sa propre volonté s'efforce d'une façon injuste de parvenir à la ressemblance avec Dieu et veut, autant que cela lui est possible, priver Dieu de la dignité qui lui est propre et de l'excellence qu'il est seul à posséder" (*De fide Trin.* 5). Thomas d'Aquin (II, qu. 163) et Pierre Lombard (*Sent.* II, dist. 22) partagent ce point de vue. Suivant l'exemple d'Augustin, les scolastiques définissent le péché de façon négative. Il résulte d'une lutte entre deux instincts; le premier est orienté vers Dieu, le second vers le monde. L'homme ayant été créé juste, il ne pouvait ni vouloir ni ne pas vouloir commettre le péché. S'il l'a commis malgré tout, c'est qu'il a cessé de vouloir le bien (justum velle desiit). C'est pourquoi, le péché est absence de bien (privatio boni" (Hugo de Saint-Victor, V, lib. I, c.

26).

8) Tandis que l'Eglise orientale restait profondément synergiste, la théologie occidentale se voulut fidèle à Saint Augustin dans la définition des conséquences de la chute et du péché originel en particulier. Anselme affirme l'imputation à tous les hommes du péché d'Adam: "Tout péché est injustice, et le péché originel est péché au sens absolu du terme (est absolute peccatum); il s'ensuit qu'il est injustice. Et si Dieu ne damne pas sauf pour injustice, il damne pourtant l'homme à cause du péché originel (damnat autem aliquem propter originale peccatum)... Et s'il en est ainsi, le péché originel n'est rien d'autre qu'injustice, c'est-à-dire absence de la justice due" (*De orig. Pecc.* 3). Le péché d'Adam devient péché de tous les hommes: "C'est pourquoi lorsque l'enfant est condamné à cause du péché originel, il n'est pas condamné à cause du péché d'Adam, mais à cause du sien" (*De orig. pecc.* 25). Tous les scolastiques ne partageaient pas ce point de vue. Abélard, par exemple, réduisait la transmissibilité du péché d'Adam au seul châtement, à l'exclusion de la culpabilité. Pour lui il n'y a péché que s'il y a consentement. Ne voulant nier le péché originel, il distingua donc entre le châtement et la culpabilité (reatus poenae, reatus culpae). Les enfants sont concernés par le châtement du péché d'Adam, mais non par la culpabilité. Abélard était manifestement plus synergiste qu'Anselme et n'hésitait pas à célébrer les vertus des Grecs, notamment des philosophes.

9) Parmi les représentants de la haute Scolastique, les franciscains, à la suite de Duns Scot, étaient nettement plus synergistes que les dominicains ou thomistes. Duns Scot n'avait pas établi de lien très ferme entre la justice originelle et l'essence de l'homme, si bien que la perte des « dons surnaturels » (dona supernaturalia) lui était moins grave qu'elle ne l'était pour Thomas d'Aquin (*Sent.*, II, dist. 29). Thomas d'Aquin, au contraire, affirme qu'en perdant la justice originelle à la suite du péché d'Adam, l'homme voit les forces de son âme considérablement affectées. Elles sont détournées de leur destination première: « Toutes les forces de l'âme restent d'une certaine façon privées de leur destination première par laquelle elles étaient orientées vers la vertu, et c'est cette privation que nous appelons la blessure de l'âme »¹⁴⁶. Il définit le péché originel en ces termes: « Matériellement, le péché originel est la concupiscence. Formellement, il est l'absence de justice originelle »¹⁴⁷. L'homme a de la sorte perdu le don de la grâce (donum gratiae) qui lui permettait de lutter contre la concupiscence et de la tenir en bride. La lutte contre elle n'est possible que si Dieu supplée au "donum superadditum" que l'homme a perdu par la chute. Il le fait en lui infusant sa grâce.

10) Il n'existe selon le dogme catholique qu'une exception au péché originel. C'est la vierge Marie à qui les chrétiens doivent rendre le culte de l'hyperdoulie. La notion d'immaculée conception de Marie vit le jour au XII^e siècle. Bernard de Clairvaux, Albert-le-Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin la récuserent, tandis que Duns Scot l'approuva. Mais ce dernier reconnaît qu'il ne s'agit que d'une possibilité parmi d'autres, que Dieu a pu faire naître son Fils d'une vierge souillée par le péché, sans que celui-ci en fût atteint. Il fallut attendre 1854 pour que cette opinion théologique, couramment répandue, soit élevée au rang d'un article de foi.

11) Le Concile de Trente dans sa session V s'exprime en ces termes: "Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, en transgressant le commandement de Dieu dans le paradis, ne perdit pas immédiatement la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été créé (statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisit) et n'encourut pas par l'accomplissement d'une telle prévarication la colère et l'indignation de Dieu, et par conséquent la mort dont Dieu l'avait menacé, et avec la mort

146 Thomas d'Aquin: "Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprie ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur" (*Sent.* II, I, qu. 85, art. 3).

147 "Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae" (*Sent.* I, 2, qu. 82, art. 3).

l'assujettissement au pouvoir de celui qui a la puissance de la mort, le diable..., qu'il soit anathème!" (Canon 1). "Si quelqu'un soutient que le péché d'Adam, qui est unique par son origine et qui, transmis par propagation et non par imitation, est le péché de chaque homme, est supprimé soit par les forces de la nature humaine, soit par tout autre remède que le mérite de l'unique Médiateur, notre Seigneur Jésus-Christ..., qu'il soit anathème!" (Canon 3). Dans le Canon 5 de la même session, le Concile de Trente affirme que la culpabilité (*reatus culpae*) qu'entraîne le péché originel est supprimé par le Baptême et prononce l'anathème sur ceux qui affirment que l'ensemble de ce qui constitue le péché originel (*totum id quod veram et propriam peccati rationem habet*) est non pas supprimé, mais simplement rayé ou non imputé (*non tolli... sed... tantum radi aut non imputari*). Tout ceci est typiquement augustinien. La session 6 confirme cela, en affirmant que l'homme naturel est incapable de se justifier, car il est impur, fils de la colère et esclave du péché, soumis au démon et à la mort, au point que ni les forces de la nature (*vim naturae*) ni la lettre de la Loi de Moïse ne peuvent le délivrer. On précise cependant: "Le libre-arbitre, bien que nullement détruit, est en eux affaibli et incliné au mal (*liberum arbitrium minime extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum*)" (Cap. I). C'est une concession au synergisme. L'homme ne peut donc en aucune façon se préparer à la justification sans l'aide ou la grâce de Dieu. Mais excités et aidés par la grâce divine (*excitati divina gratia et adjuti*), les hommes se disposent à la justice (*disponuntur ad ipsam justitiam*) (Cap. 6). Cette disposition a lieu par la repentance, la foi, l'amour de Dieu, la haine du péché, le renouvellement et l'accomplissement des commandements divins. Il s'ensuit que la justification n'est pas simplement le pardon ou la non-imputation du péché, mais qu'elle englobe la sanctification. L'homme la réalise en coopérant avec la grâce de Dieu, tandis que l'Écriture enseigne qu'aucune coopération n'est possible de la part de l'homme si son cœur n'a pas été changé par Dieu et que ce changement a lieu précisément par la justification ou le pardon. Chacun reçoit ainsi la justice selon la mesure que le Saint-Esprit répartit selon sa libre volonté et selon les dispositions et la coopération personnelles (*secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*) (Cap. 7). Le Concile de Trente a ainsi sanctionné la doctrine thomiste qui, tout en étant moins synergiste que celle des franciscains, veut sauvegarder à la fois la souveraineté et nécessité de la grâce, et la participation de l'homme à sa justification.

12) Nous ne reviendrons plus sur le réveil de l'augustinisme strict dans la théologie de Michel Bajus et de Cornelius Jansen, fondateur du Jansénisme, et renvoyons le lecteur à ce que nous en disons ci-dessus dans le chapitre concerné.

LE DOGME PROTESTANT

1) Luther adopte dans son anthropologie le tradutianisme, suivi en cela de tous les théologiens de l'orthodoxie (à l'exception de Georges Calixt, qui n'est pas orthodoxe). Ainsi, J. Gerhard, s'il laisse aux philosophes le soin de déterminer la provenance de l'âme, n'en écrit pas moins: « Les âmes de ceux qui sont nés d'Adam et d'Ève n'ont été ni créées, ni engendrées, mais propagées (*non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse*)" (*Loc. IX, 8, § 118*). De même A. Calov (*III, p. 1081*) et D. Hollaz (*I, 5, qu. 9*). Calvin et les théologiens réformés de l'époque ont au contraire opté pour le créationnisme, tout en précisant que la question n'a pas d'importance pour la théologie (*Instit. Relig. Chrét. III, 1,7*).

2) La réplique que donna Luther à la diatribe d'Erasmus sur le libre-arbitre est bien connue. C'est le *De servo-arbitrio* de 1525. Tel est son titre qui trahit le strict augustinisme auquel souscrit le Réformateur. Par la chute d'Adam, "tous les hommes sont devenus pécheurs, soumis à la mort et au diable. C'est là ce qu'on appelle le péché originel ou capital"

(*Articles de Smalkalde*, III, 1, § 1) ."Le péché originel est une corruption si pernicieuse et si profonde de la nature humaine (tam profunda et tetra est corruptio naturae), qu'aucune raison ne peut le comprendre. Mais il faut le croire, car cela est révélé dans l'Écriture" (III, 1, § 3). Dans ces mêmes *Articles de Smalkalde*, Luther rejette diverses thèses de la Scolastique, qui, il faut bien le dire, n'ont pas été entérinées par le Concile de Trente. La doctrine du péché originel et du libre-arbitre de Calvin va dans la même direction: si l'homme possède le libre-arbitre dans le domaine de la justice civile, il est par nature foncièrement corrompu et totalement incapable d'accomplir les commandements divins.

2) Les Confessions de foi luthériennes ont emboîté le pas à Luther. Selon la *Confession d'Augsbourg*, les Luthériens « enseignent qu'après la chute d'Adam tous les hommes procréés de façon naturelle naissent avec le péché, c'est-à-dire sans crainte de Dieu, sans confiance en lui et avec la concupiscence »¹⁴⁸. La *Formule de Concorde* s'exprime ainsi: "Nous croyons que, dans l'ordre des choses spirituelles et divines, la raison, le cœur et la volonté de l'homme non régénéré ne peuvent, par leurs propres forces naturelles rien comprendre, rien croire, rien accepter, rien concevoir, rien vouloir, rien commencer, rien accomplir, rien faire, rien opérer, rien coopérer en quoi que ce soit. L'homme est entièrement corrompu et mort au bien, de telle sorte que, dans la nature de l'homme après la chute et avant la régénération, il ne subsiste pas même une étincelle de forces spirituelles grâce auxquelles il pourrait se préparer à recevoir la grâce de Dieu, ou la saisir quand elle est offerte, ou être, de lui-même et par lui-même, apte à la recevoir et s'y disposer, ou contribuer à sa conversion, soit en agissant spontanément et en opérant quelque chose en totalité, soit en y coopérant pour une moitié ou pour une part même minime, par lui-même et de son propre fonds (2 Cor 3: 5). Il est au contraire esclave du péché et prisonnier de Satan qui le fait agir (Jn 8; Eph 2; 2 Tim 2). En conséquence, le libre-arbitre naturel, en raison de la corruption de sa nature, n'a de force et d'activité que pour ce qui déplaît à Dieu et est contraire à sa volonté" (*Formule de Concorde, Solida Declaratio* II, § 7). Semblables affirmations se trouvent dans les Confessions de foi réformées, en particulier dans le *Catéchisme de Heidelberg* et la *Confession de foi de La Rochelle*.

3) Le synergisme parvint cependant à se frayer une voie dans la théologie protestante. Melancthon, auteur de la *Confession d'Augsbourg* et de son *Apologie* (1530) et de la première dogmatique luthérienne, les *Loci Communes*, avait confessé encore dans la première édition de ces *Loci* (1521): "Il n'y a aucune place pour une liberté de notre volonté... Nous affirmons cependant que le libre-arbitre et la raison ne peuvent rien dans les choses spirituelles" (p. 12 s). Dans une édition ultérieure, il ajouta l'adjectif "seuls", ce qui donnait: "... le libre-arbitre et la raison seuls ne peuvent rien dans les choses spirituelles". Et dans cette autre phrase: "Être régénéré intérieurement et renouvelé dans le cœur et les sentiments, croire et craindre Dieu, voilà ce que fait seul le Saint-Esprit", il supprima l'adjectif "seul" après "Saint-Esprit". Enfin, dans l'édition de 1548 de ses *Loci Communes*, on trouve la phrase tristement célèbre: "Le libre-arbitre est la faculté de s'appliquer à la grâce (facultas se applicandi ad gratiam)".

4) Un courant synergiste se fit aussi jour dans le protestantisme réformé, en réaction cette fois-ci contre le prédestinatianisme de Calvin. Il s'agit de l'arminianisme dont nous avons déjà parlé plus haut. Selon lui, le péché originel n'est pas "malum culpae proprie dictae". L'un de ses théologiens les plus en vue, Limborch, va jusqu'à renoncer au concept même de péché originel (*Theol. Christ.* III, 4). Et s'il y a en l'homme une inclination, un penchant pour le mal, il le doit au fait qu'il possède un corps (a temperamento corporis). L'imputation à toute l'humanité de la faute d'Adam est fermement rejetée. « Aucun péché digne de châtement n'est involontaire (nullum peccatum poena dignum est involuntarium)

¹⁴⁸ *Confession d'Augsbourg*: "... docent quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia" (Article II).

(*Apologia Confess. Remonstr.*).

5) Le synergisme a survécu dans la dogmatique protestante, tant luthérienne que réformée, jusqu'à nos jours. Certains des dogmaticiens luthériens les plus connus du XIX^e siècle, tels que Chr. Luthardt et K. Kahnis, y ont souscrit. Il va de pair aujourd'hui avec le rejet de la doctrine de la chute et du péché originel, qui quant à lui découle inévitablement de la négation du caractère historique du récit de la Genèse.

RÉCONCILIATION ET RÉDEMPTION

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

1) Nous avons exposé plus haut les controverses christologiques qui ont agité l'Eglise ancienne. Elles tournèrent autour de la personne du Christ, de sa divinité et des relations entre les deux natures dans l'unité de sa personne. Nous n'y reviendrons plus. Il s'agit maintenant de montrer comment l'Eglise a, depuis ses origines, conçu son oeuvre, et plus particulièrement son obéissance jusqu'à la mort sur la croix. C'est le deuxième volet de la christologie, bien qu'on puisse aussi étudier la mort du Christ dans le cadre de la sotériologie.

2) L'Eglise primitive a confessé sa foi en la mort rédemptrice du Christ qu'elle a, conformément à l'Écriture Sainte, conçue comme un sacrifice pour les péchés du monde. Dans l'Épître de Barnabé on peut lire: "Si le Seigneur a souffert de livrer sa chair à la destruction, c'est pour nous purifier par la rémission des péchés qui s'opère par l'aspersion de son sang, afin que par la rémission des péchés nous soyons sanctifiés ce qui a lieu par l'aspersion de son sang (ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius, c. 5,1; 8, 3.5; 11 et 12). Clément de Rome écrit: "Fixons nos regards sur le sang du Christ et apprenons combien il est précieux aux yeux de Dieu son Père: il l'a répandu pour notre salut (dia tèn hèmeteran sôtèrian ekchuthen), il a offert au monde entier la grâce de la pénitence" (*Épître aux Corinthiens* 7,4). Dans son *Épître aux Smyrniotes*, Ignace d'Antioche affirme que « s'ils ne croient pas au sang du Christ, les êtres célestes, les archontes visibles et les invisibles seront jugés » (6,1), laissant par là entendre que le Christ a acquis aussi le salut aux anges déchus. Dans un texte admirable, l'*Épître à Diognète* célèbre l'oeuvre rédemptrice du Christ en ces termes: "Nous prenant en pitié, il a assumé lui-même nos propres péchés (tas hèmeteras hamartias anedexato). Il a livré lui-même son propre Fils en rançon pour nous (apedoto lutron huor hèmôn), livrant le saint pour les criminels, l'innocent pour les méchants, le juste pour les injustes, l'incorruptible pour les corrompus, l'immortel pour les mortels. Quoi d'autre aurait pu couvrir nos péchés sinon sa justice (ti gar allo tas hamartias hèmôn èdunèthè kalupsai è ekeino\| dikaiosunè)? En qui pouvons-nous être justifiés, criminels et impies que nous étions, sinon par le Fils de Dieu? O doux échange (ô tès glukeias antallagès), opération impénétrable, ô bienfaits inattendus: le crime du grand nombre est enseveli dans la justice d'un seul et la justice d'un seul justifie un grand nombre de criminels!" (9, 1-5). Selon Justin Martyr, le Christ nous a apporté la guérison en devenant participant de nos

souffrances (*Apol.* II, 13). "Par le sang il purifie ceux qui croient en lui" (*Apol.* I, 32; *Dial. c. Tryph.* 40-43.95). La mort de Jésus est un sacrifice (prophora). On trouve beaucoup d'affirmations semblables chez Clément d'Alexandrie (*Coh.* 86.88; *Paed.* I, 9; II, 2; *Strom.* IV, 7). Irénée se révèle un précurseur d'Anselme en ce qu'il insiste sur le fait que pour racheter le monde, le Christ devait se faire homme. C'est un argument que l'évêque de Lyon développe (*Adv. Haer.* III, 18,7; 19,3; V, 21,3). L'obéissance du Christ constitue la rançon de notre délivrance. « Par son propre sang le Seigneur nous a rachetés (tô idiô ou n haimati lutrôsamenu hêmas tou kuriou, V 1, 1). Si la rédemption, la délivrance, est l'aspect négatif de l'oeuvre de réconciliation du Christ, l'acquisition d'un nouveau principe de vie en est l'aspect positif (III, 23,7).

3) Tertullien est le premier à utiliser le concept de satisfaction vicarie (*de Poen.* 5.7.8.9.10; *de Pat.* 13; *de Pud.* 9). Il est cependant indéniable que ceux qui l'ont précédé ont conçu la mort du Christ comme répondant à une exigence de la justice divine, comme l'expiation des péchés de l'humanité par un châtement qui tomba sur lui. C'est ce qui est impliqué nécessairement dans le terme "rançon" (lutron, antilutron), et l'*Epître à Diognète* parle du "doux échange" par lequel Jésus a subi notre châtement pour nous rendre participants de sa justice. La satisfaction vicarie n'est rien d'autre que cela. Justin Martyr a certainement tort de parler d'une malédiction apparente (dokousa katara) du Christ (*Dial. c. Tryph.* 90.94.11). La doctrine de la rédemption accuse bien des faiblesses chez les Pères de l'époque, en particulier chez Origène qui enseignait que le Christ avait versé sa rançon non pas à Dieu, mais à Satan et émettait des idées curieuses concernant l'agonie à Gethsémané et la dérélition de la croix.

4) L'opinion d'Origène selon laquelle Dieu aurait, par le sang de son Fils, procédé à un échange trompeur avec Satan, trouva un défenseur en la personne de Grégoire de Nysse qui soutenait que Jésus proposa à Satan de prendre la place des hommes et que Satan fut tout heureux d'avoir un tel otage. Mais, bien sûr, Jésus lui échappa. C'est la théorie de la ruse (*Orat. Cat.* 22-26). Ambroise (*Op.* II, col. 10) et Rufin (*Expos.* 21) recoururent à la même explication. Grégoire de Nazianze, au contraire, la rejette. Il affirme cependant que si le Père accepta la rançon que versa le Fils, il ne le fit pas "parce qu'il l'aurait exigée ou qu'elle aurait été nécessaire, mais en raison de l'économie divine du salut (di'oikonomian) (*Orat.* XLV, p. 862 s).

4) Athanase fut le premier à donner un exposé complet de l'oeuvre de rédemption du Christ. Il y consacra son ouvrage *De incarnatione Verbi*, qui date d'avant la controverse arienne (ca. 318). Athanase fonde l'incarnation sur la sotériologie: elle était nécessaire pour racheter le monde. L'homme ne peut pas réparer ses fautes par une satisfaction personnelle, et Dieu ne peut pas se comporter comme si sa créature ne péchait pas. Par ailleurs, il ne veut pas non plus la condamner éternellement; son amour le lui interdit (*De incar. Verbi*, VI, 10). Sa justice le contraint à un châtement, et son amour au pardon. Si la chute n'était qu'une simple faute (plêmmeleia), l'homme pourrait réparer; mais elle est beaucoup plus que cela: rupture avec Dieu, soulèvement contre lui, soumission au règne de la mort (VII, 4). Comment dès lors sauver l'humanité? A cette question il n'est qu'une réponse: par l'incarnation. Elle permet au Seigneur à la fois de châtier comme l'exige sa justice, et de pardonner et sauver comme le veut son amour. Pour ce faire, il faut que le Sauveur soit à la fois Dieu et homme. Jésus est donc devenu homme et a offert son obéissance et sa vie à Dieu en rançon pour les péchés des hommes. Sa mort constitue un sacrifice. Il la subit à la place de ses frères (huper pantôn, anti pantôn): « Par sa mort il a accompli pour (huper pantôn) ce qui était dû » (XI, 2). Nos péchés constituent une dette qui doit être payée (to opheilomenon para pantôn edei loipon apodothênai) (XX, 2). Aussi la mort du Christ est-elle la mort de tous (XX, 5). C'est ainsi qu'il a supprimé notre condamnation (katadikè). La mort du Christ est donc le châtement qu'il a subi en raison des péchés des hommes, ses frères. Il l'a subie à leur place, d'une façon vicarie, en tant

que leur substitut. Il en résulte que "nous ne mourons plus en condamnés, mais en hommes qui sont déjà en voie de résurrection et qui attendent la résurrection générale de tous (tèn koinèn pantân anastasin, X, 5). Nous avons affaire ici à un exposé magistral, de la part d'Athanase, de l'article fondamental de la foi chrétienne. On reconnaît certains arguments qu'Anselme reprendra par la suite (notamment la nécessité de l'incarnation, pour satisfaire à la fois à la justice et à l'amour de Dieu), mais l'exposé d'Athanase suit de beaucoup plus près que celui d'Anselme l'enseignement de la Bible et ne se perd pas en considérations rationnelles étrangères à l'Écriture Sainte.

5) Jean Damascène fut l'un des derniers représentants de la théorie de la rançon versée à Satan et de la fraude dont celui-ci fut la victime (*De fide orthod.* III, 1). Nicolas de Méthone reprend l'exposé d'Athanase et constitue la charnière entre ce dernier et Anselme. Mais tandis qu'Anselme fonde la nécessité de la mort du Christ sur la sainteté de Dieu, Nicolas l'établit sur le pouvoir que Satan exerce sur l'homme pécheur (*Anecd.* I, p. 25 ss).

LE DOGME CATHOLIQUE

1) Tournons-nous maintenant vers la Scolastique qui a lentement forgé ce qui est devenu le dogme de l'Église catholique. Anselme de Canterbury (1033-1109), l'un des fondateurs de la Scolastique, consacre à l'étude de l'œuvre rédemptrice du Christ son fameux ouvrage *Cur Deus homo* (Pourquoi Dieu s'est-il fait homme?). Cette œuvre porte la marque d'un dialecticien d'envergure qui poursuit son raisonnement jusque dans ses dernières limites. Son exposé est cependant plus philosophique que biblique et souffre des lacunes de la Scolastique. Il part de l'affirmation selon laquelle le péché ravit à Dieu l'honneur qui lui est dû, que Dieu seul peut réparer une telle offense, mais que pour cela il faut qu'il soit homme, s'il veut agir au nom et en faveur de l'humanité. Par son obéissance volontaire, le Christ satisfait aux exigences de la sainteté divine. Non seulement cela, il fait encore plus que ce qu'exige la sainteté de son père. C'est ainsi qu'il délivre les hommes du châtement qu'ils ont mérité et met fin à la tension qui existe entre la justice et la sainteté de Dieu. Le Seigneur ne peut pas agir au nom de sa seule miséricorde et renoncer à une satisfaction. Un tel comportement serait « désordonné » ou incohérent (*inordinatum*) et signifierait que le péché n'est pas transgression de la Loi ou que la Loi est abrogée. L'homme deviendrait par là l'égal de Dieu (I, 12). Celui-ci ne peut pas tolérer que l'ordre qu'il a établi soit perturbé: « Rien ne peut être moins toléré dans l'ordre des choses que le refus de la créature de rendre au Créateur l'honneur qui lui est dû et la non-expiation de ce refus »¹⁴⁹. Anselme en tire la conclusion ou bien que l'honneur dû à Dieu doit lui être restitué ou bien que le châtement doit prendre place¹⁵⁰. Il développe ensuite l'idée curieuse que Dieu veut sauver les hommes pour remplacer les anges déchus qui ont quitté le ciel et que le nombre d'hommes sauvés correspond à celui de ces anges (I, 15). L'homme ne peut pas réparer, d'autant plus que pour faire cela il devrait rendre à Dieu plus qu'il ne lui a pris (*plus debet reddere quam abstulit*) » (I, 11). Aucune obéissance humaine ne peut constituer une réparation, puisque l'homme doit cette obéissance à Dieu de toute façon (I, 19). D'ailleurs le péché de l'homme est un crime de lèse-majesté. Il est trop grand pour que l'homme puisse le supprimer: « Tu n'as pas tenu compte du poids du grand poids du péché (*non considerasti quanti ponderis peccatum*) », dit Anselme à Bosco, son partenaire de discussion. Dieu seul peut réparer, mais c'est à l'homme de le faire: « Personne ne peut réaliser cette satisfaction si ce n'est Dieu (*non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus*)... Mais personne n'y est tenu en dehors de l'homme (*sed nec facere illam debet nisi homo*) ». Il a donc fallu que Dieu devenu homme l'accomplisse (*necesse est, ut eam faciat Deus homo*, II, 6). C'est par sa seule obéissance passive que

149 Anselme: "Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert".

150 "Necesse est ergo, ut aut ablatum honor solvatur aut poena sequatur" (I, 13).

le Christ a racheté le monde, étant donné qu'il devait de toute façon son obéissance active à Dieu, du fait qu'en tant qu'homme il était soumis à la Loi (II, 13). Une telle présentation de l'oeuvre du Christ contient manifestement des pensées bibliques. Le grand tort d'Anselme, cependant, est d'argumenter sur la base de considérations rationnelles, au lieu de simplement puiser sa doctrine dans l'Écriture. C'est pourquoi il développe les concepts de tort fait à Dieu, de compensation et de réparation. L'oeuvre du Christ est " « tout simplement satisfaction: Jésus a rendu à Dieu une sorte de prestation par laquelle il a sauvé son honneur. Des notions bibliques fondamentales, telles que la colère de Dieu, l'expiation des péchés de l'humanité, le châtement que la Loi a infligé au Christ, sont cruellement absentes de l'oeuvre d'Anselme. S'il avait conçu l'oeuvre du Christ à la fois comme satisfaction et comme châtement, il aurait été plus près de l'enseignement de la Bible, mais il a posé le principe qui fausse tout son exposé: « Il a fallu ou bien une satisfaction ou bien un châtement (aut satisfactio aut poena) ». Ce faisant, il a opposé satisfaction et châtement, au lieu de les relier en constatant que le Christ a satisfait à la justice divine du fait même qu'il a enduré le châtement prescrit par la Loi et mérité par les hommes.

2) Anselme fut loin d'obtenir par sa démonstration les suffrages de ses collègues. Il trouva en Abélard (1079-1142) un adversaire acharné (cf. ci-dessus, dans le chapitre concerné) qui opposa à la notion de satisfaction la théorie de l'influence morale. Abélard contra Anselme en soutenant que Dieu pouvait pardonner les péchés sans exiger de satisfaction et qu'il serait cruel et injuste de sa part d'exiger le sang d'un innocent. Il ne voyait dans l'oeuvre du Christ qu'une manifestation de l'amour divin, manifestation qui a pour but de produire en nous un amour semblable, amour par lequel nous obtenons le pardon de nos péchés: « C'est pourquoi notre rédemption est cet amour sublime qui nous est manifesté par la passion du Christ, qui non seulement nous libère de la servitude du péché, mais nous acquiert aussi la vraie liberté des enfants de Dieu, pour que nous fassions toutes choses davantage par amour que par contrainte »¹⁵¹. L'oeuvre du Christ n'est donc ni satisfaction ni expiation des péchés des hommes, mais consiste à susciter l'amour dans les coeurs par sa manifestation de la grâce de Dieu, et c'est par cet amour que s'effectue la réconciliation. Celle-ci ne possède aucun caractère objectif, mais est exclusivement subjective et consiste dans les effets que la mort du Christ a sur la vie du croyant.

3) Abélard fut réfuté par Bernard de Clairvaux (1090-1153) qui lui reprochait d'avoir placé la gloire de notre rédemption non dans le prix du sang du Christ, mais dans les progrès de notre conduite (*Epist. 190 de erroribus Abaelardi ad Innocentem III*). Bernard de Clairvaux maintint à propos du Christ: « Le Chef a satisfait pour les membres, le Christ pour son corps (satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis). Hugo de Saint Victor développa une doctrine qui était proche de celle d'Anselme. Robert Pulleyn et Pierre Lombard au contraire étaient solidaires d'Abélard. Pierre Lombard écrit: « Comment avons-nous été libérés de nos péchés par sa mort? Parce que, comme le dit l'apôtre, le Christ nous démontre son amour par sa mort. L'amour dont Dieu nous aime apparaît infini et sublime en ce qu'il livre son Fils à la mort pour les pécheurs que nous sommes. Les arrhes d'un tel amour ayant été fournies, nous sommes poussés et incités à aimer Dieu qui a tant fait pour nous, et c'est ainsi que nous sommes justifiés, c'est-à-dire délivrés du péché et rendus justes dans le coeur »¹⁵². Pierre Lombard rejette l'idée selon laquelle la mort du Christ aurait apaisé la colère de Dieu et mérité aux hommes sa grâce. Elle n'a pas mérité cette dernière, mais l'a démontrée; c'est en réponse à cette démonstration que nous aimons Dieu à notre tour et que nous parvenons ainsi à la justification.

151 Abélard: "Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus" (*Comment in epist. ad Rom.* lib. II, p. 553).

152 Pierre Lombard: "Quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis caritas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae ergo nos dilectionis arrha, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi cordibus nostris" (*Sent.* lib. III, dist. 19).

4) La génération suivante de scolastiques se rapprocha de nouveau d'Anselme. C'est le cas en particulier de Thomas d'Aquin (1225-1274) qui développe les notions de sacrifice, de rédemption, d'expiation (*Summa Theol.* III, 46-49). Sans doute Dieu aurait-il pu pardonner sans satisfaction, mais « il était plus convenable que nous soyons délivrés par la passion du Christ que par la seule volonté de Dieu (*quam per solam Dei voluntatem*) (III, 46, 3). Thomas d'Aquin limite aussi les souffrances du Christ, en niant que son âme ait enduré les tourments de l'enfer et la malédiction de la Loi. Il souligne aussi le caractère surabondant (*meritum superabundans*) de l'obéissance de Jésus (III, 48,2). La doctrine biblique est considérablement amputée, du fait que Thomas d'Aquin évite d'affirmer que le monde entier a été objectivement réconcilié avec Dieu par la mort de son Fils, et situe la réconciliation à la fois dans la satisfaction opérée par le Christ et dans le renoncement au péché, c'est-à-dire dans le renouvellement intérieur ou la sanctification.

5) Duns Scot (1265-1308) et la Scolastique nominaliste non seulement nient le caractère surabondant de la satisfaction du Christ, mais mettent en doute sa suffisance même. Cette satisfaction n'était pas d'une nécessité inhérente, mais déterminée par la volonté arbitraire de Dieu, et elle n'était suffisante que parce qu'il plut à Dieu de la considérer comme telle. Mais Dieu aurait pu se passer d'elle, s'il l'avait voulu. C'est la théorie de l'« *acceptatio* » propre au nominalisme. Ainsi est coupé le nerf de l'exposé d'Anselme. Duns Scot écrit: « En ce qui concerne la suffisance du mérite, ce dernier fut limité parce que sa cause l'était, à savoir la volonté de la nature assumée... C'est pourquoi, si tu demandes quelle fut la valeur du mérite du Christ en ce qui concerne la suffisance, celui-ci dépendait de l'acceptation de Dieu. Ainsi l'acceptation divine est la cause et la raison principale de tout mérite (*divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti*).... Le mérite du Christ fut suffisant dans la mesure où la Trinité put et voulut l'accepter (*valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum*) » (*Sent.* lib. III, dist. 19).

6) Cette doctrine finit par prédominer dans la théologie catholique médiévale. Elle fut reprise par Guillaume Occam dont la lecture troubla profondément Luther. Occam enseignait en effet avec ses prédécesseurs que l'oeuvre du Christ n'est suffisante et donc rédemptrice que dans la mesure où Dieu la déclare telle, par une libre décision du Seigneur. Or Dieu a déclaré cette oeuvre suffisante pour le salut des élus. Etant dénuée de toute suffisance objective, elle soulève nécessairement la question de l'élection. Pour que le Christ soit mon Sauveur personnel, pour que sa mort ait expié mes péchés, il faut que je sois au nombre des élus. Mais qui me dit que je suis élu? Ces réflexions furent à l'origine de la crise spirituelle que connut le jeune Luther et des terribles doutes qui l'assaillirent avant sa redécouverte de l'Évangile. L'un des derniers représentants de la Scolastique, Gabriel Biel (mort en 1495), soutenait lui aussi que l'oeuvre du Christ n'était rédemptrice qu'en vertu de l'« *acceptation divine* » (*acceptatio divina*), et cela seulement pour les élus: « Ce n'est que pour les élus (*tantum praedestinitis*) qu'il mérita de façon efficace la grâce finale » (*Sent.* lib. III, dist. 19, art. 2). Il s'ensuit inévitablement que l'oeuvre du Christ n'est pas parfaite, mais qu'elle demande à être complétée par celle de l'homme: « La passion du Christ est le mérite principal en vertu duquel nous sont offertes la grâce et l'entrée dans le Royaume et dans la gloire, mais ce n'est en aucune façon le seul. Ceci est évident, puisqu'au mérite du Christ s'ajoute toujours, au titre d'un mérite de congruité ou de condignité, une certaine activité de la part de celui qui reçoit la grâce ou la gloire »¹⁵³. La voie était ainsi pavée pour le grand retour à l'Évangile opéré par la Réforme.

153 G. Biel: "Christi passio est principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet, quia semper cum merito Christi concurrat aliqua operatio tamquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam" (*Sent.* III, 19, 2).

LE DOGME PROTESTANT

LA THÉOLOGIE LUTHÉRIENNE

1) Luther attache une importance capitale à l'oeuvre rédemptrice du Christ qu'il place au milieu de sa théologie. Il n'hésite pas à utiliser le vocabulaire d'Anselme et à parler de satisfaction et de mérite. Et cela même dans le *Grand Catéchisme*: "Il souffrit, mourut et fut enseveli, afin de satisfaire pour moi et de payer ma dette" (2° Article du Credo, § 31). Mais il ne définit pas la satisfaction viciaire comme une compensation, une prestation destinée à sauver l'honneur de Dieu. Le mot ne l'intéresse que parce qu'il affirme que le Christ a pris la place des pécheurs. A la différence d'Anselme, le Réformateur est pénétré de la doctrine biblique du péché, qui n'entraîne pas seulement une dette (debitum), mais constitue un acte de rébellion qui place l'homme sous la colère de Dieu. C'est pourquoi l'oeuvre du Christ est une satisfaction non pas dans le sens du *Cur Deus homo* d'Anselme, mais en ce que le Christ prend la place du pécheur et endure le châtement et la malédiction qu'il a méritée. Il expie les péchés des hommes, en assumant la sainte colère de son Père, et par là les délivre de la malédiction qui pesait sur eux et de la condamnation qui les attendait. Pour Luther, il n'y a pas de « satisfaction ou peine » (aut satisfactio aut poena), mais ce sont les deux à la fois (satisfactio et poena). "Puisque c'était impossible, Dieu en a désigné un autre à notre place, pour assumer toutes les peines que nous avons méritées, accomplir la Loi à notre place, détourner de nous le jugement divin et apaiser sa colère. Aussi nous accorde-il une grâce gratuite qui ne nous coûte rien; par contre, elle a beaucoup coûté à un autre qui s'était substitué à nous, et nous a été acquise par un trésor incalculable et immense, par le Fils même de Dieu" (WA 10 I, 1, 471). Dieu ne pouvait sauver l'homme, "à moins qu'il ne soit au préalable entièrement satisfait à sa Loi et sa justice. Il fallait marchander cette imputation miséricordieuse à sa justice et nous l'acquérir" (WA 10 I, 1, 470). Jésus a souffert, "tout comme s'il avait lui-même transgressé la Loi et mérité le châtement qu'elle exige des transgresseurs" (WA 10 I, 1, 366). "Il lui fallut trembler de frayeur comme un pauvre pécheur maudit, ressentir dans son coeur doux et innocent la colère de Dieu et son jugement contre le péché, goûter pour nous la mort et la damnation éternelles, bref, souffrir tout ce qu'un pécheur condamné a mérité et doit endurer éternellement" (WA 45, 240, 17 ss.) .Le Christ nous a délivrés par sa double obéissance, l'obéissance active et l'obéissance passive: "Son innocence est pour ainsi dire double: d'une part parce qu'il n'aurait pas eu à souffrir, quand bien même il n'aurait pas accompli la Loi, ce dont il aurait eu le pouvoir. D'autre part, parce qu'il l'a accomplie spontanément, de bon coeur, et que pour cette raison il n'avait pas mérité de souffrir" (WA 10 I, 1, 366, 23 ss.) ."Il a satisfait à la Loi, en l'accomplissant entièrement, car il a aimé Dieu de tout son coeur, de toute son âme, de toutes ses forces et de toutes ses pensées, et le prochain comme lui-même. C'est pourquoi si la Loi vient t'accuser de ne pas l'avoir observée, montre-lui le Christ et dis: Voilà l'homme qui l'a fait! Je m'en tiens à lui, il a accompli la rédemption pour moi et m'a offert son accomplissement. Et la Loi n'a plus qu'à se taire" (WA 17 II, 291, 19 ss.).

2) Les Confessions de foi luthériennes présentent elles aussi l'oeuvre sacerdotale du Christ comme une oeuvre de médiation, de satisfaction et de réconciliation. La *Confession d'Augsbourg* spécifie que la justification a eu lieu « en vertu du Christ qui par sa mort a satisfait pour nos péchés (propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit) (Article IV). *Articles de Smalkalde*: "La satisfaction ne peut pas non plus être douteuse, car elle n'est pas notre oeuvre, entachée de péché et de valeur douteuse: elle consiste, au

contraire, dans la passion et le sang (satisfactio... est passio et sanguis) de l'innocent Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde" (III, 3, 38). Selon la *Formule de Concorde*, c'est par sa double obéissance que le Christ nous a rachetés: "Ce n'est pas seulement l'obéissance qu'il offrit à Dieu par toutes ses souffrances et sa mort qui nous est imputée à justice, mais aussi celle par laquelle il se soumit spontanément à la Loi en notre faveur et l'accomplit..., l'obéissance tout entière que par ses actes et ses souffrances, sa vie et sa mort il offrit à son Père en notre faveur (quam Christus agendo et patiando, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit)" (*Solida Declaratio*. III, 15).

3) Les Dogmaticiens de l'Orthodoxie procèdent à un exposé systématique de l'oeuvre rédemptrice du Christ. Le péché est offense, injure, violation de la Loi. L'offense infinie faite à Dieu mérite des peines infinies (offensa infiniti Dei infinitas poenas meretur). Il fallait donc une intervention pour concilier la justice et l'amour de Dieu. Elle fut l'oeuvre du Fils de Dieu incarné (theanthrôpos) dont les mérites sont infinis. Jusque là, le schéma est celui d'Athanase et d'Anselme. Mais, à la différence d'Anselme, c'est par sa double obéissance que le Christ a accompli son oeuvre¹⁵⁴. En effet, il fallait non seulement délivrer l'humanité de la colère de Dieu, mais lui acquérir aussi la justice parfaite par laquelle le coupable peut subsister devant lui. Les Dogmaticiens assimilent donc les souffrances du Christ à celles-là mêmes que les pécheurs devaient endurer. J. Quenstedt écrit: « Il endura la mort éternelle, mais pas en éternité. Ce qui pour les hommes aurait duré toute l'éternité a été compensé par la majesté et l'excellence de la personne du Fils de Dieu (ipsa pajestate et excellentia personae Filii Dei compensatum fuit) » (*Theologia did. pol.* III, 319). Il est indéniable que la dogmatique luthérienne donne à l'oeuvre rédemptrice du Christ un caractère objectif et universel. Jésus a effectivement réconcilié le monde entier par son sacrifice sur la croix. Le pardon et le salut sont là, réellement acquis à tous les hommes et offerts dans l'Évangile. C'est pourquoi le rôle de la foi est celui d'un instrument: elle s'applique et s'approprie tout ce que le Christ a mérité au monde. Elle sauve, non pas par elle-même, mais en raison de son objet et contenu, le Christ, ses mérites, son innocence et sa justice.

LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE

1) La théologie réformée suit la même voie que le luthéranisme, en présentant l'oeuvre du Christ comme médiation, expiation et satisfaction. Calvin explique que le Christ s'est "acquitté de la peine que devaient les pécheurs", qu'il s'est mis "en leur lieu". "Voilà où gît notre absolution: C'est que tout ce qui pouvait nous être imputé pour nous faire notre procès criminel devant Dieu, a été transporté sur Jésus-Christ, tel qu'il a réparé toutes nos fautes. Et cette récompense nous doit bien venir en mémoire toutes les fois que nous sommes inquiétés par les doutes et les frayeurs, afin que nous ne pensions pas que la vengeance de Dieu, laquelle Jésus-Christ a portée, nous doive plus presser" (*Instit. de la Relig. Chrét.* II, 16, 5). Il en va de même des Confessions réformées. Il est dit dans la *Confessio Helvetica Posterior* (1562) : « Par sa passion et sa mort, notre Seigneur a réconcilié le Père céleste avec tous les fidèles, expié le péché, désarmé la mort, vaincu la condamnation et l'enfer, et par sa résurrection des morts il a ramené et restitué la vie et l'immortalité. Il est en effet lui-même notre justice, notre vie et notre résurrection, enfin la plénitude et l'absolution de tous les fidèles » (Article XI). Cf. aussi la *Confession de la Rochelle* (Article XVII) et la *Confession de Westminster* (VIII, § 5). Signalons cependant que la *Confessio Helvetica Posterior* limite l'oeuvre de la rédemption aux élus. C'est dans la logique du prédestinatianisme calvinien. Si Dieu ne veut sauver que les élus et s'il a prédestiné les autres à la damnation éternelle, il est clair que le Christ n'a eu à expier que

154 J. Quenstedt: "praestando legi nostro loco integram et perfectam obedientiam", et "derivando in se poenam et legis maledictionem, quam nostra inobedientia mererueramus, sponte sustinendo" (*Theol. did. pol.* I, th. 27; 2).

les péchés des élus. Et quand les canons du Synode de Dortrecht (1619) affirment que la mort du Christ est « suffisante pour expier les péchés du monde entier (sufficiens ad totius mundi peccata expianda) » (II, 3), il s'agit probablement du monde des élus. A ce sujet, le théologien réformé américain L. Berkhof écrit: "La position réformée affirme que le Christ mourut dans l'intention de sauver réellement et certainement les élus, et eux seuls. Ceci revient à dire qu'il mourut dans l'intention de sauver seulement ceux à qui il applique effectivement les bienfaits de son oeuvre rédemptrice... Il faut noter aussi que la doctrine selon laquelle le Christ mourut pour sauver tous les hommes conduit logiquement à l'universalisme absolu, c'est-à-dire à l'affirmation que tous les hommes sont effectivement sauvés. Il est impossible que ceux pour qui le Christ paya le prix, dont il supprima la culpabilité, périssent en raison de cette dernière" (*Systematic Theology*, p. 394 s). Calvin est moins explicite à ce sujet; cependant il fait sien la théorie de l'« acceptatio »: « Jésus-Christ n'a rien pu mériter que du bon plaisir de Dieu; mais pour ce qu'il était destiné et ordonné à cela, d'apaiser la colère de Dieu par son sacrifice et effacer nos transgressions par son obéissance. En somme, puisque le mérite de Jésus-Christ dépend et procède de la seule grâce de Dieu, laquelle nous a ordonné cette manière de salut, il doit être à bon droit opposé à toutes justices humaines » (*Instit. Relig. Chrét.* II, 17, 1). Procédant du bon plaisir de Dieu, le mérite du Christ a donc la même extension que la grâce de son Père; il concerne les élus que Dieu veut effectivement sauver.

2) L'arminianisme que nous avons étudié plus haut représente un courant libéral dans le protestantisme réformé. Il fut officiellement rejeté. Hugo Grotius (mort en 1645) avait déjà soutenu que le Christ fut châtié à la place des coupables non pas pour satisfaire la sainteté de Dieu, mais parce que celui-ci voulut donner en Jésus un exemple de châtement et sauvegarder ainsi l'autorité de sa Loi, en effrayant les pécheurs par les conséquences qu'entraînent leurs péchés (ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas, (*De Satisfactione* IV, 18). L'arminien Curcellaeus rejeta lui aussi l'enseignement de la Réforme en soutenant: « Contrairement à ce qu'on pense généralement, le Christ en souffrant n'a pas subi tous les châtements que nous avons mérités par nos péchés. En effet, ce n'est pas là le but premier d'un sacrifice; les sacrifices ne servent pas à rembourser des dettes. Ensuite, le Christ n'a pas souffert la mort éternelle qui est le châtement mérité par le péché. En effet, il ne resta que quelques heures sur la croix et ressuscita le troisième jour. Et même s'il avait enduré la mort éternelle, il ne semble pas qu'il aurait pu satisfaire pour les péchés du monde entier » (*Rel. Christ. Inst.* V, 19, 15 ss.) .

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

1) Le Protestantisme libéral en s'en prenant aux articles fondamentaux de la foi chrétienne, n'a pas épargné celui de la rédemption. La palette va de la négation pure et simple de la satisfaction ou de l'expiation jusqu'à des formulations qui visent simplement à édulcorer l'enseignement de la Réforme.

2) A la suite d'Abélard, puis des sociniens, les libéraux ont réduit la mort du Christ avec Hugo Grotius à un simple exemple de punition destiné à manifester la sainteté de Dieu. C'est le cas de Reinhard (*Vorlesungen*, p. 414), de Seiler (*Über den Versöhnungstod Christi*, 1778), Michaelis (*Gedanken über die Lehre der Heiligen Schrift von Sünde und Genugtuung als eine der Vernunft gemässe Lehre*, 1779), Storr, Flatt, Schwarze, Doederlein. Fr. Schleiermacher a développé la théorie mystique en vertu de laquelle la mort du Christ influence l'homme et change sa vie subconsciente et mystique. Jésus avait une nature humaine corrompue et prédisposée au mal. Mais il fut préservé du péché actuel par l'influence du Saint-Esprit et se libéra de toute corruption par la mort. Il est ainsi un levain qui transforme, et c'est cette transformation qui constitue son oeuvre de

rédemption (*Glaubenslehre*, § 100-104). Selon le rationaliste A. Ritschl, Il n'y a pas de colère de Dieu. Une réconciliation est donc inutile. La vie et les souffrances du Christ ont simplement pour but de révéler aux hommes les sentiments paternels de Dieu et de les persuader qu'ils n'ont pas à le craindre. C'est dans cette persuasion que consiste la réconciliation (*Rechtfertigung und Versöhnung* I, 2). Ritschl commente ainsi le texte de Gal 3: 13 selon lequel le Christ crucifié a été fait malédiction pour nous: "C'est, de la part de Paul, une interprétation apocryphe de la Loi de Moïse, qui ne nous lie pas pour cette raison" (III, 442; II, 248). Aussi la réconciliation a-t-elle pour sujets les hommes et indique-t-elle leur changement de disposition à l'égard de Dieu (II, 230). E. Brunner nie le caractère objectif de la réconciliation: "La réconciliation n'est pas histoire. La réconciliation, l'expiation de la culpabilité humaine, le fait de recouvrir les péchés par son sacrifice... n'est pas un fait qui a sa place dans l'histoire du monde. Ce serait absurde de dire: la réconciliation eut lieu en l'an 30" (*The Mediator*, p. 504). Les explications de P. Althaus vont dans le même sens (*Die christliche Wahrheit*, p. 472 ss.). Quant à la Critique des Formes, elle réduit ce que le Christ dit de sa mort à des interpolations de l'Eglise apostolique devant démontrer qu'en lui se sont accomplies les prédictions des prophètes. Willy Marxsen: "La mort du Christ en tant que mort salvifique... est une interprétation postpascale" (*Anfangsprobleme der Christologie*, p. 46). R. Bultmann: "Quelle christologie primitive que celle selon laquelle un être divin devenu homme expie par son sang les péchés des hommes!" (*Kerygma und Mythos*, I, 20). Selon Bultmann, on peut simplement dire de Jésus qu'il a subi "la mort sur la croix d'un malfaiteur politique..., et cela à la suite d'un malentendu qui a vu dans son action une activité politique" (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, p. 12). "Comment ma culpabilité peut-elle être expiée par la mort d'un innocent (si toutefois il existe un tel innocent)? Quelles conceptions primitives de culpabilité et de justice n'y a-t-il pas à la base d'une telle représentation!" (*Kerygma und Mythos*, I, 20). Il va de soi que toutes ces théories et affirmations constituent un reniement patent de la théologie de la Réforme qui est répudiée dans son article fondamental.

LA PRÉDESTINATION

DE SAINT AUGUSTIN A LA VEILLE DE LA RÉFORME

1) La doctrine de la prédestination n'a pour ainsi dire pas laissé de traces dans les oeuvres des Pères de l'Eglise avant Saint Augustin. Des allusions y sont faites, mais elles sont confuses et montrent qu'en se distançant de la doctrine biblique de la justification, l'Eglise de l'époque cessait de comprendre les doctrines qui gravitent autour de cette doctrine fondamentale, notamment celle de la prédestination. D'une façon générale et schématique, on peut dire que les Pères antérieurs à Augustin faisaient dépendre la prédestination de la prescience divine: sachant à l'avance ce que chaque homme allait faire dans sa vie, Dieu l'a prédestiné au salut ou non. C'est ce qu'on appelle la prédestination conditionnelle.

2) Pélagie, dont on connaît l'hérésie concernant le libre-arbitre, provoqua la riposte d'Augustin. Celui-ci, en rejetant le libre-arbitre, fut tout naturellement amené à formuler

une doctrine qui dissociait la prédestination de la prescience et la rendait indépendante du comportement de l'homme. L'homme ne possède rien qui puisse inciter Dieu à lui faire grâce, et donc à le prédestiner au salut. En ce sens on peut qualifier la prédestination de « décret absolu » (*decretum absolutum*). Dieu suscite la foi dans le cœur, ce qui signifie qu'il donne à l'homme la volonté de croire: « La volonté par laquelle nous croyons est attribuée à un don de Dieu (*voluntas, qua credimus, dono Dei tribuitur*) » (*De Gratia et lib. arb.* 14, 29). La possibilité de croire n'est donc pas du domaine de la nature. Par contre, l'homme possède le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir: « Consentir à la volonté de Dieu ou ne pas être d'accord avec elle est le propre de la volonté » (*Spir. et lit.* 34, 60). Dieu crée donc en l'homme la volonté de croire. Il s'ensuit que la justification est la rénovation de l'homme par laquelle il devient effectivement juste: « Que signifie être justifié si ce n'est être fait juste (*quid est enim aliud justificati, quam justi facti*)? » (*Spir. et lit.* 26, 45).

3) Le grand paradoxe de la doctrine augustinienne est d'identifier justification et sanctification, tout en proclamant la suprématie de la grâce. Cette grâce est conçue comme la volonté toute-puissante et miséricordieuse de Dieu. Augustin n'emploie pas le concept de "*gratia irresistibilis*", mais il défend cette notion. Si en effet la toute-puissante grâce de Dieu ne réalise pas le salut chez tous les hommes, c'est que Dieu ne veut pas les sauver tous. Tout ce qu'il veut se réalise. Si donc il réalise le salut de certains hommes, c'est qu'il l'a voulu de toute éternité. L'homme ne peut pas résister, quand il est saisi par la grâce de Dieu, car la volonté du Seigneur doit s'accomplir: « Il n' a pas de doute que la volonté humaine ne peut pas résister à celle de Dieu qui a fait dans le ciel et sur la terre tout ce qu'il a voulu et qui a fait aussi tout ce qui sera un jour, d'autant plus qu'il fait ce qu'il veut et qu'il fait aussi de la volonté des hommes ce qu'il veut et quand il le veut »¹⁵⁵. Dieu pourtant n'annihile pas la volonté de l'homme; au contraire, il la guérit et la restitue par sa grâce, si bien qu'elle peut librement choisir le bien (*Epist.* 157, 2,8). Avant la conversion, la volonté de l'homme est libre de choisir ce qui se situe dans la sphère de ses pensées naturelles; mais elle est incapable de sortir de cette sphère. Il faut pour cela qu'elle soit libérée par la grâce. En d'autres termes, la volonté est conditionnée dans ses expressions par son orientation: si elle est orientée vers le mal, elle s'exprime d'une façon mauvaise. L'oeuvre de la grâce consiste à orienter la volonté vers le bien: « Cette volonté qui est libre dans les hommes bons, ne l'est pas dans les impies, parce qu'elle n'a pas été libérée » (*Contra epist. Pelag.* I, 3,7). La grâce est irrésistible en ce sens que la volonté de l'homme qui est saisi par elle s'oriente vers Dieu et le bien. Elle convertit la volonté, et c'est par là seulement que cette dernière se convertit.

4) Dieu a prédestiné signifie que dans l'éternité il a décrété de sauver certains hommes par le Christ, en leur communiquant sa grâce.. Cette prédestination ne dépend en rien des mérites humains: « Dieu nous a élus en Christ avant la fondation du monde, nous prédestinant à être ses enfants adoptifs. Il ne l'a pas fait parce que nous aurions été nous-mêmes de futurs saints et des gens purs, mais pour que nous le devenions. Il a fait cela selon le bon plaisir de sa volonté, pour que personne ne se glorifie de sa propre volonté, mais que nous nous glorifiions de la sienne » (*De Praedest. sanctorum*, 37, 18). La volonté de Dieu est donc le seul fondement de la prédestination. Celle-ci est un décret absolu (*decretum absolutum*) en ce qu'elle ne dépend en rien du comportement de l'homme.

5) Comme Anselme, Augustin estime que les élus doivent prendre la place des anges déchus: leur nombre correspond à celui des anges qui n'ont pas gardé leur dignité. D'autre part, la prédestination est cause du salut: elle entraîne tout ce que Dieu fait dans le temps, l'envoi du Christ, la vocation, l'offre du pardon, la persévérance, etc. La vocation

¹⁵⁵ Saint Augustin: "Non est dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit, fecit et qui etiam illa quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit" (*Corr. et grat.* 14, 45) .

proprement dite (*vocatio proprie dicta*) ne concerne que les élus; les autres ne sont pas appelés de cette façon (*De Praed. sanct.* 18, 37; *Don. Perseverantiae* 9, 21). Le prédestiné est conduit au salut par la vocation et la justification qu'il obtient dans l'Eglise. Théoriquement au moins, un élu peut parvenir au salut sans avoir de contact avec le christianisme, du simple fait qu'il est prédestiné. On le voit donc, le décret est absolu non seulement en ce sens qu'il fait abstraction de tout comportement humain, mais aussi parce qu'il est dissocié de l'oeuvre du Christ et de celle du Saint-Esprit. Tout ce que Dieu fait dans le temps en faveur de ses élus, il le fait simplement pour réaliser son décret éternel (*Epist.* 102, 2, 12.14.15; *De praedest. sanct.* 9, 17 ss.).

6) Les non-prédestinés, ceux qui ne sont pas "praesciti" succombent nécessairement à la perdition, en tant qu'éléments de la "massa perdita". Dieu élit donc les uns et abandonne les uns à leur sort. Pourquoi? A cette question, le Seigneur répond simplement: « Je le veux! » (*hoc volo*). C'est une réponse qui doit suffire à l'homme (*Don. Perseverantiae* 8, 17). Abandon des non-élus à leur destin, ou réprobation? Augustin oscille entre les deux formulations. Il lui arrive en effet de parler de ceux qui sont prédestinés à la mort éternelle (*morti sempiternae praesdestinati*) (*Comment in Joh.* 43, 13; 48,6; 110, 2; *Civit. Dei* XV, 1,1; *Enchir.* 26, 100) ou de prédestinés à la damnation (*damnandi praedestinati*) (*Pecc. mer. et rem.* II, 17, 26).

7) Cependant, à la différence de Calvin, le régénéré ne peut pas, selon Augustin, avoir la certitude absolue qu'il persévérera dans la foi jusqu'à la fin, donc la certitude absolue qu'il est un élu (*de Corrept. et Gratia* 9, 22; 13, 40; *Civit. Dei* XI, 12). En d'autres termes, la grâce est amissible.

8) Il y eut une ferme opposition en France contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Prosper d'Aquitaine et Hilaire de Saint Victor, deux admirateurs d'Augustin, en font état dans leur correspondance. On la rejeta au nom du semi-pélagianisme, la décrivant comme contraire au consensus de l'Eglise, à la doctrine des Pères, et comme apte à plonger dans le désespoir ou à encourager la sécurité charnelle. On y voyait aussi une forme de crypto-manichéisme: « Le concept de prédestination introduit quelque nécessité fatale ou fait de Dieu le Créateur de natures différentes (*diversarum naturarum dici dominum conditorem*) » (Prosper et Hilaire, in Augustin *Epist.* 225 et 226). On réagit donc contre Augustin, en déclarant que Dieu soutient la volonté de l'homme inclinée vers le bien, mais c'est l'homme et non Dieu qui fait le premier pas. La prédestination se fonde donc sur la prescience, ce que confirme le cas des enfants qui meurent en bas âge, de même que le fait que l'Evangile ne soit pas prêché simultanément à tous les peuples. Il n'existe donc pas de nombre précis et défini d'élus. C'est à ces accusations et à cette rispote semi-pélagienne qu'Augustin répondit dans le *De Praedestinatione sanctorum* et le *De Dono perseverantiae*. Les opposants se concentraient dans la région de Marseille, avec à leur tête Jean Cassianus. Les semi-pélagiens de France firent triompher leur doctrine aux Synodes d'Arles et de Lyon, où ils s'opposèrent notamment au presbytre Lucidus qui représentait un Augustinisme extrémiste, un ultraprédestinatianisme supralapsaire¹⁵⁶.

9) Les papes de l'époque prirent fait et cause pour la doctrine augustinienne de la grâce, en la mitigeant quelque peu, mais en rejetant clairement le semi-pélagianisme comme non conforme à la tradition catholique. On se fit donc le défenseur d'un augustinisme modéré. La controverse parvint à sa fin au Synode d'Orange (529), qui condamna la doctrine augustinienne de la double prédestination (Canon 25 b).

10) Grégoire-le-Grand se fit le champion de l'augustinisme. Mais s'il en retint le vocabulaire, il en renia le fond sur plus d'un point. C'est ainsi qu'il faisait dépendre la prédestination de l'omniscience de Dieu, déclarant que le Seigneur a élu pour le salut ceux

¹⁵⁶ Expression qui signifie que dieu aurait englobé la chute dans son décret de prédestination, autrement dit qu'il l'aurait voulue et provoquée.

dont il savait à l'avance qu'ils l'accepteraient quand il leur serait offert (quos et electos Christus nominat quia cernit quod in fide et bono opere persistent) (*Hom. in Ezech. I h, 9,8; Moraliū libri XXV, 8,19; XVIII, 29,46*). C'est la doctrine de l'« intuitu fidei » de certains Dogmaticiens orthodoxes du XVII^e siècle. Cf. ci-dessus, dans le chapitre concerné.

11) Le moine Gottschalk (IX^e siècle) relança la controverse en enseignant la double prédestination et en limitant l'oeuvre du Christ aux seuls élus. Dans son *Libellus fidei* envoyé au Synode de Mayence, il déclarait: « De même que Dieu a prédestiné tous les élus à la vie éternelle par un effet de sa seule grâce, ainsi il a aussi prédestiné les réprouvés au supplice de la mort éternelle, par un très juste jugement de sa justice »¹⁵⁷. « Je crois et confesse qu'il existe une double prédestination (gemina praedestinatio), celle des élus pour le repos et celle réprouvés pour la mort. Gottschalk fut condamné par ce même Synode de Mayence (848) et enfermé dans un couvent près de Reims, où il mourut à la suite de tortures en 868 ou 869.

12) La doctrine de la double prédestination fut reprise par des théologiens de renom, tels Prudence de Troyes, Rémige de Lyon, Ratramne de Corbie, Loup Servat. Les Synodes de Quiercy (853) et de Valence (855) la condamnèrent en sanctionnant officiellement le semi-pélagianisme et en conditionnant la réprobation par la prescience de Dieu. Dieu ne se soucie pas du salut des réprouvés, mais il ne les a pas pour autant condamnés à l'être.

13) En franchissant un grand pas, nous arrivons à Duns Scot (ca. 1265-1308) qui fut le père de la théologie franciscaine. Tandis que Thomas d'Aquin tente de rester fidèle à Augustin et penche vers le déterminisme, Duns Scot insiste sur le libre-arbitre. Par ses bonnes oeuvres, l'homme se dispose à la grâce. Dieu s'aime lui-même et veut qu'il y ait des hommes pour l'aimer. Cette volonté d'amour est la prédestination. Duns Scot ne la fait pas dépendre de la prescience, car les oeuvres ou le comportement de l'homme que Dieu prévoit sont déterminés par sa propre volonté divine. La prédestination n'a aucun fondement dans l'homme, car la volonté divine de salut existe avant la foi de l'homme. Ceci est vrai du moins de l'élection. En effet, la réprobation elle-même se fonde sur le péché final prévu par Dieu (peccatum finale praevisum), sinon elle ne serait pas juste. Cela dit, Duns Scot, conscient des difficultés soulevées par cette question, laisse le théologien libre de formuler sa doctrine de la prédestination, à condition qu'il sauvegarde la liberté de Dieu, ainsi que sa justice.

14) Le disciple le plus distingué de Duns Scot, Guillaume Occam (1280-1349), insiste beaucoup sur l'aspect méritoire de ce par quoi l'homme se prépare à recevoir la grâce. Partisan de la théorie de l'« acceptatio » chère au nominalisme, il l'étend à la prédestination: l'oeuvre rédemptrice du Christ n'a pas de valeur illimitée. Son sacrifice rachète le monde parce qu'il a plu à Dieu de l'accepter comme suffisant pour cela. Le mérite du Christ n'est donc pas objectif, mais se fonde sur la libre décision de Dieu. Il s'ensuit que Jésus a racheté ceux que Dieu a destinés à la vie éternelle. La rédemption ne concerne qu'eux. Gerson et Pierre d'Ailly empruntent la même voie, qui ne se situe pas comme le thomisme entre le semi-pélagianisme et l'augustinisme, mais entre le pélagianisme et le semi-pélagianisme. Occam va jusqu'à affirmer que l'homme peut mériter la première grâce: « L'âme peut, si l'obstacle est levé et que par un bon mouvement vers Dieu il recourt à son libre-arbitre, mériter de congruité la grâce première »¹⁵⁸. Il est vrai que sa doctrine a paru suspecte à l'Eglise. Elle fut censurée à Avignon en 1326, puis à Paris.

157 Gottschalk: "Sicut electos omnes Deus praedestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiae suae beneficium, sic omnino et reprobos quosque ad aeternae mortis praedestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiae suae iudicium".

158 Guillaume Occam: "Anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicitio primam gratiam mereri potest de congruo" (*Sent. II, dist. 27, qu. un., art. 2, conclusio 4*).

15) On assiste avec Jean Wyclif (ca. 1324-1384) à un abandon du nominalisme et un retour à l'augustinisme. Selon lui, Dieu est l'unique raison pour laquelle les élus sont élus et les autres réprouvés (*Trialog*. Lib. II, 14). Il reste cependant prisonnier de la doctrine de la grâce infuse qui l'empêche de comprendre le dogme scripturaire de la justification.

16) Toute l'histoire des dogmes depuis le IV^e siècle jusqu'à l'aube de la Réforme est ainsi marquée par la volonté de transiger entre la grâce seule (*sola gratia*) et la grâce universelle (*gratia universalis*). Si l'augustinisme exige finalement qu'on sacrifie le "*gratia universalis*" au profit du "*sola gratia*", la Scolastique, selon qu'elle s'éloigne plus ou moins de la théologie de l'évêque d'Hippone, fait l'inverse, à des titres divers et avec différentes nuances. Toute l'histoire des dogmes du péché, du libre-arbitre, de la grâce, de la prédestination et de la justification est ainsi marquée par la lutte constante que les théologiens d'avant la Réforme permirent aux deux principes bibliques de la grâce seule et de l'universalité de la grâce de se mener dans leur théologie.

LE DOGME DE LA PRÉDESTINATION DANS LA PENSÉE DE LUTHER

1) L'on sait que Luther a connu des heures de profond désespoir où Staupitz lui est venu en aide en tournant ses regards vers le Christ et le salut qu'il a acquis dans le temps et que proclame l'Évangile. Ses désespoirs concernaient d'une façon générale l'amour et la grâce de Dieu dont il se sentait totalement indigne. Luther a lutté pour parvenir à la certitude que Dieu lui était miséricordieux. Ces doutes avaient leur origine dans toute la doctrine scolastique de la grâce et de la justification. Mais leurs racines profondes gisaient dans le mystère de la prédestination, un problème qui l'a longtemps hanté et dont seul l'Évangile sut le libérer. Il opéra le passage dans son traité *De Servo Arbitrio* du "*Deus absconditus*" au "*Deus revelatus*". Refusant de spéculer sur un décret éternel de Dieu pour savoir si celui-ci lui était miséricordieux et l'avait élu pour le salut, il se tourna avec résolution vers le Dieu qui révèle son salut dans l'Évangile, salut acquis par le Christ au monde entier et offert à tous les hommes dans l'Évangile.

2) Nous nous contenterons de laisser parler Luther dans les textes qui suivent: "J'apprends qu'on médite toujours à nouveau dans la noblesse et parmi les grands de ce monde et qu'ils répandent des faussetés à propos de la prédestination ou élection divine. Il paraît qu'ils disent: Si je suis élu, je peux faire le bien ou le mal, je serai sauvé de toute façon, et si je ne suis pas élu, je serai condamné, quoi que je fasse. Je serais prêt à réfuter en long et en large cette manière de parler impie, si ma santé me le permettait. Si ce qu'ils disent était vrai, comme ils le croient, l'incarnation du Fils de Dieu, ses souffrances, sa résurrection et tout ce qu'il a fait pour le salut du monde seraient abolis et anéantis. A quoi nous serviraient alors les prophètes et toute l'Écriture Sainte? A quoi les saints sacrements seraient-ils utiles? C'est pourquoi, rejetons tout cela et foulons-le aux pieds" (*Commentaire de la Genèse*, 1544, w² II, 174).

"Le commandement de Dieu est le chemin qui mène à lui. Si nous l'avons perdu et que nous en cherchons un autre, si, tourmentés par le diable, nous nous inquiétons au sujet de notre salut et de notre élection, nous nous égarons à coup sûr et perdons les deux, le chemin de Dieu et notre chemin, et par là le pardon et notre salut. L'autre grand malheur est que le diable veut te faire déchoir, comme il est déchu lui-même et comme il a su faire déchoir Adam. Que veut-il, quand il t'inquiète au sujet de ton élection, si ce n'est t'obliger à sonder le dessein de Dieu, comme nous l'avons dit? Mais vouloir sonder son dessein, c'est vouloir être semblable à lui" (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521, IV, 472). Cf. encore II, 180.182; IV, 474; X, 1706.1745 ss.; XIII, 200; XIV, 107.

Loin de spéculer sur le dessein éternel de Dieu, le croyant est invité à s'en tenir à l'Évangile et ses promesses: "Ces paroles (Rm 11: 33-36) de Paul, nous ne les mettons pas en relation avec l'élection divine qui concerne l'homme en tant qu'individu, avec la question de savoir qui est sauvé et qui ne l'est pas. Dieu ne veut pas que nous l'interrogions et le sondions sur ce dessein. C'est pourquoi il ne nous a pas donné de révélation particulière à ce sujet, mais il renvoie tous les hommes à la parole de l'Évangile. C'est à elle qu'ils doivent s'en tenir, c'est elle qu'ils doivent écouter et connaître. S'ils croient l'Évangile, ils seront sauvés. C'est ainsi que tous les saints ont eu et saisi la consolante certitude de leur élection et de leur salut, en croyant en Christ, et non à l'aide de quelque révélation particulière" (Sermon de la *Kirchenpostille*, *Epîtres*, XII, 636).

"Tu dis que tu ne sais pas si tu persévereras dans la foi. Allons, saisis la promesse et l'élection présentes et garde-toi de sonder avec témérité les desseins secrets de Dieu! Si tu crois en le Dieu qui s'est révélé et que tu acceptes sa Parole, le Dieu caché se manifestera à toi. Car, "celui qui me voit, dit le Christ, voit le Père" (Jean 14: 9). Mais celui qui rejette le Fils, perd avec le Dieu révélé le Dieu caché, celui qui ne s'est pas révélé. Mais si avec une foi ferme tu t'attaches au Dieu révélé, si tu prends dans ton cœur la résolution de ne pas perdre le Christ, dus-tu perdre par ailleurs tout ce que tu possèdes, tu es élu à coup sûr et tu comprendras le Dieu caché" (II, 179 s).

Nous ne devons pas oublier "que ce n'est pas pour la perte, mais pour le salut que le Tout-Puissant nous a créés, prédestinés et élus, comme l'atteste Paul, Eph 1: 4. Et ce n'est pas sur la base de la Loi, mais conformément à la grâce de Dieu et à l'Évangile qui est annoncé à tous les hommes (Luc 2: 14) que nous devons discuter de l'élection, sans prendre pour critère la raison... C'est pourquoi, il faut, en se fondant sur la Parole de la grâce et de la miséricorde de Dieu le Seigneur, juger et condamner semblables pensées concernant l'élection divine. Si on agit ainsi, on n'a plus ni la possibilité ni l'occasion de se replier sur soi-même et de se tourmenter" (*Lettre de consolation quand on doute de son élection au salut*, 20 Juillet 1528, X, 1742 s).

Cette *Lettre de consolation* est un admirable exemple de la façon dont Luther utilise la doctrine de la prédestination dans la cure d'âme, notamment dans l'affliction et le désespoir. Après avoir établi que Dieu connaît de toute éternité ceux qui parviendront au salut et ceux qui périront, le Réformateur écrit à ce croyant inconnu qu'il doit détourner ses pensées du décret inconnu et inconnaissable de Dieu, pour s'en tenir à celui qui s'est révélé dans l'Écriture comme un Dieu qui veut le salut de tous les hommes et le leur offre à tous en Christ, mort pour les péchés du monde entier. Il l'assure que tous les doutes quant à la prédestination proviennent du diable, qu'il convient donc de les chasser en se fondant sur la volonté universelle du salut telle qu'elle est révélée dans la Bible. Luther expose les vérités suivantes: Jésus est le Sauveur que Dieu a donné au monde. Ce Jésus appelle à lui tous les hommes, sans distinction. Sont invités à venir à lui tous ceux qui sont chargés et fatigués et qui aspirent au pardon et au salut. Alors que les pensées du cœur de l'homme peuvent s'égarer, la Parole et la promesse de Dieu sont vraies et certaines. Seul le Christ peut donc aider le croyant affligé à surmonter son doute et son désespoir.

Dans une autre lettre à un inconnu doutant de son élection, Luther écrit: "Nous ne devons pas chercher à connaître ce que Dieu veut tenir caché. La pomme qu'Adam et Ève ont bouffée pour leur mort, avec tous leurs enfants, c'était la volonté de savoir ce qu'ils n'ont pas à savoir. De même que c'est un péché de tuer, de voler, de jurer, c'en est un aussi de procéder à de telles investigations. C'est l'oeuvre de Satan, comme tous les autres péchés. Dieu, au contraire, nous a donné son Fils Jésus-Christ. C'est à lui que nous devons penser et c'est en lui que nous devons nous mirer chaque jour; alors nous découvrirons l'élection, et cela dans toute sa beauté. En dehors du Christ, il n'y a que danger, mort et

diable. Mais en lui il n'y a que paix et joie. Si on ne cesse de se tourmenter au sujet de la prédestination, on ne gagne rien, si ce n'est la peur. Evitez donc et fuyez semblables pensées comme la tentation du serpent dans le paradis, et regardez au Christ! Que Dieu vous garde!" (X, 1748.1749) .

À propos du Christ agonisant sur la croix: "Tu vois, dans cette image tu triomphes de ton enfer, et ton élection incertaine devient certaine. Occupe-toi de cela et crois qu'il est mort pour toi, et tu seras préservé dans cette foi" (*Sermon von Bereitung zum Sterben*, 1519, X, 1992).

« Les sacrements, c'est-à-dire les paroles extérieures de Dieu prononcées par un prêtre, sont une grande consolation et en même temps le signe de ce que pense le Seigneur. Il faut s'en tenir à cela avec une foi ferme, comme à une bonne houlette... En effet, ce signe les préserve tous. Il nous montre le Christ et son image, et nous permet de dire à l'image de la mort, du péché et de l'enfer: Dieu m'a promis sa grâce et m'en a donné un signe certain dans les sacrements, un signe qui me certifie que le Christ a triomphé de ma mort par la sienne, que l'obéissance de sa vie a anéanti mon péché, que par son amour il a détruit mon enfer en étant abandonné de son Père. Ce signe, cette promesse concernant mon salut ne peut mentir ni tromper. Dieu l'a dit, lui qui ne peut pas mentir, ni en paroles ni en actes. Celui qui a cette assurance et qui se fonde sur les sacrements obtient sans peine et sans difficultés la certitude de son élection » (X, 1995) Cf. encore II, 182.185; III, 818; IX, 1115; X, 1742; XII, 636; XIV, 107 s; XXI a, 1224 ss; XXI b, 2678 ss; XXII, 829.833.

Luther fait souvent allusion aux angoisses qu'il avait connues à l'époque où J. Staupitz avait été son confesseur et son conseiller spirituel: « Le Dr. Staupitz me consolait en ces termes et me disait: Mon cher, pourquoi te tourmentes-tu ainsi avec ces spéculations et ces pensées élevées? Regarde les blessures et le sang du Christ qu'il a répandu pour toi. C'est là que se manifeste la prédestination. Il faut donc écouter le Fils de Dieu qui a été fait chair, qui est devenu homme et qui a paru pour détruire les oeuvres du diable (1 Jn 3: 8) et t'assurer de ton élection. C'est pourquoi aussi il te dit: Tu es ma brebis, car tu entends ma voix, et personne ne t'arrachera de ma main (Jn 10: 29) » (II, 181).

Luther rejette donc comme une erreur le lien que la doctrine catholique établit entre la prédestination et le libre-arbitre: « L'Évangile montre comment l'élection est éternellement assurée, mais eux affirment qu'elle repose sur le libre-arbitre et qu'elle est incertaine » (XI, 383). En commentant 1 Pierre 1: 2, Luther montre que la prédestination est fondée exclusivement sur la miséricorde de Dieu, à l'exclusion des oeuvres et de la dignité des croyants: « Ces paroles enseignent brièvement que la promesse ne repose pas sur notre dignité et nos mérites, comme le prétendent les Sophistes, sinon le diable pourrait la rendre incertaine et la renverser en tout temps; mais elle est dans la main de Dieu, et fondée sur sa miséricorde qui est inébranlable et éternelle. C'est pourquoi elle s'appelle élection; elle est certaine et se réalise à coup sûr » (IX, 1115.1862 s.). Au lieu de commencer par la prédestination, le croyant doit donc se tourner vers l'Évangile, et de là remonter à la prédestination: « Il faut tracer ici une frontière aux impies et aux esprits téméraires qui veulent exercer leur raison sur cette question, qui commencent par en haut, cherchent à sonder l'abîme de la prédestination divine et se soucient en vain de savoir s'ils sont prédestinés. Ils s'y cassent le nez: ou bien ils désespèrent ou bien ils s'enorgueillissent. Quant à toi, suis cette épître [l'épître de Paul aux Romains] et son plan; soucie-toi d'abord du Christ et de son Évangile, pour connaître ton péché et sa grâce » (XIV, 107).

D'autre part, l'élection a eu lieu selon Luther sans « intuitu operum », c'est-à-dire sans que Dieu ait tenu compte des oeuvres. : Dieu n'a pas prédestiné au salut ceux dont il

voyait à l'avance les oeuvres et la justice: « De même qu'il est faux de dire que nous avons été élus pour être justes en raison de nos oeuvres futures, de même il est faux d'affirmer que nous sommes justifiés à cause des futures oeuvres de notre foi. Mais de même que la grâce de l'élection produit les oeuvres toute seule et sans notre coopération et qu'elle élit et appelle celui qui doit être justifié et faire des oeuvres, de même la foi produit d'elle-même les oeuvres, mais elle justifie sans ces oeuvres et anéantit le péché avant que celles-ci ne paraissent » (*Gedanken von der Gerechtigkeit des Glaubens*, inscrits en marge d'un exemplaire du Nouveau Testament, XIX, 1462).

3) La controverse sur le libre-arbitre qui secoua le luthéranisme après la mort du Réformateur eut aussi des incidences sur la doctrine de la prédestination. Cf. plus haut le chapitre concerné. Dans son commentaire de l'épître aux Romains de 1532, Melanchthon affirme que la miséricorde de Dieu est la vraie cause de l'élection (*vere causam electionis esse*), mais soutient qu'il doit y avoir encore une cause quelconque chez celui qui en bénéficie (*aliquam causam in accipiente*), en ce sens qu'il ne la repousse pas (*quatenus promissionem oblatam non repudiat*). Dans l'édition de 1543 de ses *Loci*, il écrit: « Dieu nous a élus parce qu'il a décrété de nous appeler à être ses fils et qu'il a voulu faire connaître au genre humain sa volonté et ses bienfaits. Il a donc décidé d'élire ceux qui allaient accepter son appel (*obtemperantes vocationi*) ». Finalement il fit de l'aptitude de l'homme à se préparer à la grâce (*facultas se applicandi ad gratiam*) la cause seconde de l'élection (*Loci*, édition de 1548). La *Formule de Concorde* (1577) rejeta une telle doctrine, tout en se démarquant du prédestinatianisme calvinien. Elle distingue entre la prédestination qui concerne les seuls élus et la prescience qui s'applique aussi bien aux croyants qu'aux incroyants: "L'élection éternelle ou la prédestination au salut ne s'étend pas sur les bons et sur les méchants tout ensemble, mais uniquement sur les enfants de Dieu qui ont été élus et destinés à la vie éternelle "avant la création du monde", comme saint Paul le dit aux Ephésiens (I: 4) ... La prescience de Dieu connaît d'avance et prévoit aussi le mal, mais sa volonté n'est pas qu'il s'accomplisse... L'origine et la cause du mal ne se trouvent pas dans la prescience divine, car Dieu n'est pas l'auteur du mal, il n'y contribue pas et ne le favorise pas, mais dans la volonté pervertie du diable et des hommes" (S.D. XI, 5-7).

La *Formule de Concorde* définit la prédestination comme suit: « L'élection éternelle de Dieu ne prévoit pas seulement le salut des élus, elle ne le connaît pas seulement d'avance. Par un effet de la miséricorde et de la bienveillance de Dieu en Jésus-Christ, elle est, de plus, la cause qui crée, opère et favorise notre salut et tout ce qui s'y rapporte (*causa est quae nostram salutem et quae ad eam pertinent procurat, efficit, juvat, promovet*). C'est sur cette prédestination divine que se fonde notre salut, si bien que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre lui. Il est écrit: 'Nul ne ravira mes brebis de ma main' (Jn 10: 28). Et ailleurs: 'Tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants (Act 13: 48)' » (S.D. XI, 8). La théologie luthérienne rejette ainsi le "decretum absolutum". Dieu n'a pas seulement élu certains hommes, mais il les a élus pour le salut par la foi en Jésus-Christ. Tout ce qu'il fait dans le temps, il le fait pour accomplir son décret (S.D. XI, 13 ss. 23 ss; 65). « Notre élection en vue de la vie éternelle ne se fonde ni sur notre piété ni sur nos vertus, mais uniquement sur le mérite du Christ et sur la miséricordieuse volonté de son Père (*non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Christi merito et benigna coelestis Patris voluntate nitatur*) » (S.D. XI, 75). Le dogme de la double prédestination est fermement rejeté et l'homme est déclaré seul responsable de sa perdition (S.D. XI, 78 ss.) D'autre part, l'« *intuitu fidei* » de Melanchthon est récusé (S.D. XI, 75.88) : « Toute préparation à la perdition est opérée par le diable et par l'homme au moyen du péché, sans que Dieu y participe en aucune façon (*nequaquam autem a Deo*). Comment en effet Dieu, qui ne veut la damnation de personne, préparerait-il lui-même un homme pour la damnation? » (S.D. XI, 81). « Ils ont donc tort, ceux qui enseignent que l'élection par laquelle Dieu nous prédestine à la vie

éternelle, a pour cause non seulement sa miséricorde et le très saint mérite du Christ, mais encore quelque chose qui est en nous. Car Dieu nous a élus en Christ non seulement avant que nous ayons fait quelque bien (antequam aliquid boni faceremus), mais avant notre naissance et même avant la création du monde » (S.D. XI, 88).

4) Les Dogmaticiens de l'orthodoxie luthérienne reprirent à leur compte le dogme de la *Formule de Concorde*. Dans la réfutation du prédestinarianisme calvinien, ils distinguèrent entre la volonté antécédante qui est universelle et par laquelle Dieu veut le salut de tous les hommes, et la volonté conséquente en vertu de laquelle il condamne tous ceux qui rejettent le salut offert en Christ. Cette dernière est donc particulière (specialis). Bon nombre d'entre eux se rallièrent cependant à la doctrine de l'« intuitu fidei » ou de la « praevisa fide », affirmant que Dieu a prédestiné au salut ceux dont il savait qu'ils se convertiraient et qu'ils persévéraient dans la foi. Si, face à Calvin, ils soutenaient que la volonté de Dieu est conditionnée (conditionata) ou ordonnée (ordinata), c'est-à-dire qu'elle se fonde sur l'oeuvre du Christ et inclut l'application personnelle du salut, ils étaient convaincus avec Melanchthon que le décret éternel de Dieu tient aussi compte du comportement de l'homme. J. Gerhard écrit par exemple: « La prévision de la foi entre dans le décret d'élection (intuitus fidei ingreditur decretum electionis) ». De même W. Baier: « Parce que Dieu a prévu de toute éternité quels hommes allaient persévérer dans la foi et qu'il a décidé de les sauver, le décret éternel par lequel le salut éternel est finalement accordé aux créatures en prévision du mérite du Christ et de la foi en lui est, strictement parlant, appelé prédestination ou élection »¹⁵⁹. On constate donc que ces Dogmaticiens n'ont pas su maintenir la tension qui existe entre la gratuité du salut (sola gratia) et son universalité (gratia universalis).

LA DOCTRINE CALVINISTE DE LA PRÉDESTINATION

1) Calvin a voulu sauvegarder le "sola gratia". Il le fit au détriment de l'universalité de la grâce. Si seule la grâce divine peut sauver les hommes, et si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est que Dieu ne veut pas les sauver tous. "Il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance du salut, mais donne aux uns ce qu'il dénie aux autres... Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi, selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie" (*Instit. de la Relig. Chrét.* III, 21, 1.5). La prédestination n'est pas liée à la prescience: "C'est tout confondre, de dire que Dieu élit ou rejette selon qu'il prévoit ceci ou cela" (III, 21, 5).

2) Pour Calvin, la prédestination a son fondement dans la libre volonté de Dieu, et en elle seule. S'il élit les uns et réprouve les autres, c'est tout simplement parce qu'il en a décidé ainsi. L'élection des uns manifeste sa miséricorde, la réprobation des autres révèle sa justice: "Nous disons donc, comme l'Écriture le montre évidemment, que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait vouer à la perdition" (III, 21, 7).

3) La *Formula Consensus Helvetica* de 1675 nie explicitement que le Christ et son oeuvre de rédemption sont le fondement de l'élection: « Le Christ est lui aussi inclus dans ce décret miséricordieux de l'élection divine, non pas comme cause méritoire ou fondement précédant l'élection elle-même, mais en tant qu'il est lui-même l'« eklektos », l'élu (1 Pi 2: 4.5), connu d'avance avant la fondation du monde, c'est-à-dire en premier lieu en tant

¹⁵⁹ W. Baier: "Sic decretum aeternum de impertienda finaliter credituris salute aeterna, intuitu meriti Christi et praevisae fidei in Christum, factum ac praecise spectatum praedestinationis aut electionis nomine speciatim appellatur" (*Compendium Theologiae Positivae*, III, ch. XII, § 9).

que le médiateur élu et notre frère bien-aimé, du précieux mérite duquel Dieu a voulu se servir pour nous offrir le salut tout en sauvegardant sa justice »¹⁶⁰. Le Christ est donc le moyen de réaliser l'élection dans le temps, et non son fondement proprement dit. D'autre part, il est le Médiateur que Dieu a choisi pour sauver les élus et n'a expié les péchés que de ces derniers. Les Canons de Dortrecht sont formels au sujet de la réprobation. Ils disent de ceux qui ne sont pas élus: « Dieu par son bon plaisir parfaitement libre, juste, irréprochable et immuable, a décidé de les abandonner dans la commune misère dans laquelle ils sont tombés par leur propre faute. Il a décrété de ne leur accorder ni la foi salvifique ni la grâce de la conversion, mais, en les abandonnant à leurs voies et au juste jugement, de les damner et de les châtier éternellement pour démontrer sa justice. C'est là le décret de la réprobation qui ne fait nullement de Dieu l'auteur du péché (ce serait un blasphème que de le penser), mais un juge et un vengeur redoutable, irrépréhensible et juste »¹⁶¹.

C'est ce que Calvin lui-même a appelé le « décret horrible » (*decretum horribile*) (*Instit. De la Rel. Chrétienne* III, 23, 7). Le théologien réformé Heinrich Heppe distingue entre la « praefinitio » par laquelle Dieu assigne à chaque homme une fin, et l'« ordinatio » par laquelle il met en place les moyens qui lui permettent de parvenir à cette fin (*Reformierte Dogmatik*, 1935, p. 120 s). Louis Berkhof, de son côté, voit deux éléments dans la réprobation: le « praeteritio », c'est-à-dire le dessein ou la volonté de Dieu de passer à côté de certains hommes, et la condamnation appelée parfois « praedamnatio » ou « praecondemnatio », c'est-à-dire la résolution de châtier ces derniers à cause de leurs péchés (*Systematic Theology*, p. 116). Certaines Confessions réformées ne font état que du « praeteritio » (*Confessio Belgica*, par exemple), tandis que d'autres mentionnent les deux (*Synode de Dordrecht*).

Les théologiens réformés ne sont pas d'accord sur la question de savoir si la précondamnation est le simple résultat du praeteritio, ou s'il constitue un autre décret divin, différent de la réprobation. L. Berkhof en fait deux éléments de la réprobation. Selon lui, le praeteritio est un acte souverain de Dieu, dans lequel les démérites et les péchés de l'homme n'entrent pas en considération, tandis que la précondamnation est un acte judiciaire par lequel il répond au péché par le châtement. La précondamnation a un motif connu, le péché, tandis que le motif du praeteritio nous est inconnu.

4) Calvin n'hésite pas à affirmer que Dieu a voulu la chute de l'homme, mais que l'homme en est seul coupable et responsable: "Je confesse que ça a été par le vouloir de Dieu que tous les enfants d'Adam sont chus en cette misère, en laquelle ils sont maintenant détenus... L'homme donc trébuche selon qu'il avait été ordonné de Dieu; mais il trébuche par son vice" (III, 23, 4.8). "Dieu non seulement a prévu la chute du premier homme, et en elle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a voulu ainsi" (III, 23, 7). Le décret divin inclut donc la chute. Calvin est « supralapsaire ». D'autres théologiens réformés sont « infralapsaires » en ce qu'ils subordonnent la prédestination à la chute, faisant simplement de celle-ci l'objet de la prescience divine. C'est le cas de la *Formula Consensus Helvetica*. De nos jours, les infralapsaires se distinguent des supralapsaires en ce sens qu'ils admettent eux aussi que la chute était incluse dans le décret divin, mais Dieu l'a plutôt permise que voulue. Toutefois, cette permission divine ne la rendait pas moins nécessaire. D'autre part, les infralapsaires se contentent généralement de dire que Dieu qui a élu les uns au salut, permet que les autres périssent et ne fait rien pour les

160 *Formula Consensus Helvetica*: "In gratiosà autem illo electionis divinae decreto ipse quoque: Christus includitur, non ut causa meritoria, vel fundamentum ipsam electionem praecedens, sed ut ipse quoque (1 Pet. 2: 4.6) "eklektos", "electus", ante jacta mundi fundamenta praecognitus, adeoque primarium ejus exequendae electus mediator et primogenitus frater noster, cujus pretioso merito, ad conferendam nobis, salva justitia sua, salutem uti voluit" (Art. 5).

161 *Canons de Dordrecht*: « ... quos scilicet Deus ex liberrimo, justissimo, irreprehensibili et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere, nec salvifica fide et conversionis gratia donare, sed in viis suis et sub justo judicio relictos, ad declarationem justitiae suae damnare et aeternum punire. Atque hoc est decretum reprobationis, quod Deum neutiqum peccati auto rem (quod cogitatu blasphemum est), sed tremendum, irreprehensibilem et justum judicem ac vindicem constituit" (1, 15).

sauver, tandis que les supralapsaires insistent sur le fait que Dieu veut leur condamnation.

5) Le calvinisme du XVII^e siècle a rejeté et condamné l'arminianisme qui n'acceptait pas les thèses prédestinatianistes de Calvin et ouvrait la porte au synergisme, et d'une façon plus générale, au libéralisme théologique (Cf. ci-dessus).

LA PRÉDESTINATION DANS LA THÉOLOGIE PROTESTANTE MODERNE

1) La théologie rationaliste et libérale s'est efforcée de donner au dogme de la prédestination une formulation acceptable pour la raison humaine. Elle l'a fait en supprimant ses dimensions bibliques. C'est ainsi que Schleiermacher, Bretschneider, de Wette, Lücke et d'autres brisèrent le nerf eschatologique de la doctrine, affirmant que la prédestination concernait non pas le sort de l'individu après la mort, mais son entrée dans la communion avec le Christ. K. Barth a voulu corriger le dogme calvinien en identifiant la prédestination éternelle à l'alliance éternelle de Dieu. Elle est double non dans le sens calvinien, mais du fait qu'en Jésus tous les hommes sont élus, bien que sans lui ils soient tous réprouvés, parce que Jésus est le seul homme qui soit à la fois l'élus et le réprouvé. Dieu se réprouve lui-même sur la croix pour tous les hommes, de sorte qu'ils sont tous élus. Le Christ s'est infligé la réprobation, pour pouvoir offrir à tous l'élection. Dieu ne revient plus sur le "changement" qu'il a opéré à Golgotha (*Kirchliche Dogmatik* II/2, p. 110. 176 s. 182 ss. 388 s.). Cette doctrine mène nécessairement à l'"apokatastasis pantôn", c'est-à-dire au salut final de tous les hommes. C'est pourquoi E. Brunner l'a rejetée comme incompatible avec la sainteté de Dieu (*Dogmatik* I, p. 364). Il situe la prédestination dans le temps. On peut dire d'une façon générale que la doctrine biblique de la prédestination n'intéresse pas la théologie moderne, dans la mesure où celle-ci affirme qu'il existe une possibilité de salut pour les hommes en dehors du Christ et de la foi en lui.

LA GRÂCE ET LA JUSTIFICATION

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

1) L'Eglise orientale, nous l'avons vu, était traditionnellement synergiste. L'Eglise occidentale le fut aussi, du moins jusqu'à l'époque de St. Augustin. Si la chrétienté des premiers siècles confessait que le Christ est le Sauveur du monde, il semble bien qu'elle ait ignoré la doctrine de la justification par la foi ou qu'elle l'ait à tout le moins méconnue et considérablement négligée. Une phrase de Justin Martyr est significative: "Si vous vous repentez de vos péchés, que vous reconnaissez qu'il est le Christ et que vous gardez ses commandements (kai phulassontes autou tas entolas), vous aurez le pardon des péchés" (*Dial. c. Tryph.* 95). Origène enseignait que pour entrer en communion avec Dieu par l'intermédiaire du Christ, il faut vivre selon les préceptes de ce dernier (*contra Cels.* III, 28). La repentance revêt dans les écrits de l'époque un caractère méritoire. Le *de Poenitentia* de Tertullien contient déjà tous les éléments de la doctrine catholique de la

pénitence. Cyprien développe une théologie analogue, affirmant que les aumônes et les bonnes oeuvres couvrent les péchés commis après la réception du Baptême (*de Opere et eleem.*). Origène énumère sept "remissiones peccatorum": par le Baptême, par le martyre (baptême du sang), par les aumônes, par le pardon accordé à autrui, par la conversion des autres, par un amour surabondant et par la pénitence (*Hom. in Lev. II, 4*). Selon Polycarpe, les aumônes délivrent de la mort. Chez le Pasteur d'Herma on trouve déjà l'embryon des oeuvres surrogatoires: "Si tu fais quelque autre bien, en plus de ce que le Seigneur a prescrit, tu acquiers une dignité plus grande et tu trouves plus d'honneur auprès de Dieu" (*Simil. lib. III, 5,3*). L'Eglise ancienne est convaincue qu'il n'y a pas de salut sans la foi en Christ et distingue entre les oeuvres de la Loi et celles qui procèdent de la foi. Mais on trouve chez elle pratiquement tous les ingrédients du futur dogme catholique de la justification.

2) Pélagé était le partisan acharné du libre-arbitre. Il professait que l'homme était capable de faire le bien et d'observer les commandements de Dieu. Il ne niait pas pour autant la grâce de Dieu, mais la réduisait à une simple aide, une assistance de la part de Dieu qui permet à l'homme de mieux faire ce qu'il est capable de faire. D'autre part, il soutenait que l'homme doit mériter cette grâce en faisant preuve de bonne volonté (in Augustin, *De Gratia*, c. 5.18). Saint Augustin, au contraire, affirmait que l'homme a perdu son libre-arbitre par la chute, que la liberté qu'il possède encore est exclusivement orientée vers le mal et que seule la grâce de Dieu qui ne se mérite pas peut la réorienter. Il définit la grâce comme un pouvoir admirable et ineffable (*mirabilis et ineffabilis potestas*) par lequel Dieu agit dans le coeur du croyant (*De Gratia*, 24), une inspiration de l'amour (*inspiratio dilectionis*) qui accomplit toutes choses (*Enchiridion*, 32). Seule la grâce de Dieu peut libérer l'homme: "La volonté libre sera d'autant plus libre qu'elle sera plus saine, et d'autant plus saine qu'elle sera plus soumise à la miséricorde et à la grâce divines" (*Epist.* 157, 8). « Pour créer en nous le vouloir et la foi, Dieu agit par des représentations persuasives, soit au dehors, par la prédication évangélique..., soit au dedans de nos âmes. Personne n'est maître de ses premières pensées, il appartient seulement à la volonté de donner ou non son assentiment... Dieu opère en l'homme la volonté même de croire (*velle credere Deus operatur in homine*), et c'est sa miséricorde qui le fait venir au-devant de nous. Mais de répondre à l'appel divin ou de s'y refuser, cela, je l'ai dit, appartient à la volonté de l'homme » (*De Spiritu et litera*, 60). La grâce est à l'origine de toutes choses. C'est par elle que Dieu a libéré les justes (*ipsos justos eadem gratia liberavit*) (*Op. imperf. contra Jul. I, 124*) ; c'est elle qui soutient l'homme (*eadem gratia ejus adjuti*) (*De Perf. just. Hom., 42*).

Augustin rejette la thèse des pélagiens selon laquelle « la grâce de Dieu nous est donnée en fonction de nos mérites (*qua dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari*) (*De Gratia et lib. Arbit. 4, 10*). « La grâce n'est pas conférée selon les mérites des hommes, sinon elle n'est pas gratuite (*alioquin gratia jam non est gratia*). Elle est appelée grâce parce qu'elle est donnée gratuitement (*quia ideo gratia vocatur quia gratis datur* » (*De Grat. et lib. Arbit. 21, 43*). "Que personne dont: ne dise que c'est aux mérites de ses oeuvres, ou aux mérites de ses prières, ou aux mérites de sa foi qu'il doit d'avoir reçu la grâce de Dieu (*meritis operum suorum, vel meritis orationum suarum, vel meritis fidei suae sibi traditam Dei gratiam*)... C'est par elle [la miséricorde de Dieu] que l'impie est justifié, c'est-à-dire devient juste, d'impie qu'il était (*justificetur impius, hoc est, ex impio fiat justus*). C'est par la miséricorde divine que le mérite commence à exister en lui (et *incipiat habere meritum bonum*), mérite que Dieu couronnera quand le monde sera jugé" (*Epist.* 214, 4). La grâce est donc absolument nécessaire. Par ailleurs, elle ne se mérite pas, mais est gratuite. Cependant elle permet à l'homme d'acquérir des mérites. C'est en vain qu'on cherchera chez St. Augustin un exposé complet et clair de la doctrine de la justification, de l'appropriation personnelle du salut. Son enseignement est à ce sujet incomplet et diffus. Grâce à cette lacune, le semi-pélagianisme que l'évêque a combattu

encore vers la fin de sa vie, trouvera une porte d'entrée dans l'Eglise. Se référant à la parole de Hab 2: 4 selon laquelle « le juste vivra par la foi », Augustin constate simplement que « notre justice, pendant notre exil même, consiste seulement à tendre vers cette perfection et cette plénitude de la justice » (*De Perfectione justitiae hominis*, 8, 18). La justice s'obtient par la sanctification, « par la rectitude et la perfection de notre course, en châtiant notre corps..., en accordant par faveur des aumônes et en pardonnant les fautes commises à notre égard » (loc cit). Saint Augustin confond donc la justification dont parle l'apôtre Paul avec la sanctification. D'autre part, il définit la grâce comme la « caritas Dei » répandue dans nos coeurs par le Saint-Esprit (in cordibus nostris per Sp̄ritum Sanctum (*De natura et gratia*, 42, 49). L'évêque d'Hippone compare le croyant au blessé dont s'est occupé le bon Samaritain: sa justification est sa guérison; elle est donc un processus médical (*De Natura et gratia*, 43, 50). Le jeune Luther reprendra cette image biblique dans son commentaire de l'épître aux Romains, montrant ainsi qu'en 1515/1516 il est encore influencé par la doctrine de Saint Augustin. Il lui faudra encore quelques années pour comprendre que la justification est un acte juridique ou forensique, et uniquement cela, qu'elle a lieu par l'imputation au croyant de la justice parfaite du Christ. Ailleurs, Augustin parle de la grâce adjuvante du Sauveur Jésus-Christ (adjuvans gratia salvatoris Christi crucifixi (*De Natura et gratia*, 60, 70). Il ne distingue pas davantage justification et sanctification, quand il écrit: « Le commencement de l'amour est le commencement de la justice. Une charité qui grandit est une justice qui grandit; une grande charité est une grande justice. La charité parfaite est la justice parfaite » (*De Natura et gratia*, 70, 84). Les oeuvres qu'Augustin exclut de la justification sont celles que l'homme accomplit sans le secours de la grâce, sans l'« adjuturium gratiae Christi » (*De Natura et gratia*, 1, 1). Il s'ensuit que les oeuvres que le croyant accomplit avec la grâce divine qui lui est infuse, contribuent à sa justification et son salut. La justification ainsi est l'acte par lequel Dieu, en infusant à l'homme sa grâce sans aucun mérite de sa part, lui donne la volonté et les forces dont il a besoin pour devenir juste ou se sanctifier.

Cette définition qui condense l'enseignement de St. Augustin est non seulement incomplète, mais ne reproduit pas de façon correcte la doctrine fondamentale de l'Écriture, à savoir que la justice qui permet à l'homme de se tenir devant Dieu, d'échapper à son jugement et d'entrer dans la vie éternelle, n'est pas la sienne, mais la justice d'un autre (justitia aliena), celle du Christ qui lui est gratuitement imputée par la foi. Il appartiendra aux Réformateurs, qui doivent beaucoup à Saint Augustin, d'opérer une distinction correcte entre justification et sanctification, de montrer que les oeuvres chrétiennes sont le fruit de la foi et qu'à ce titre elles n'entrent pas dans la justification, mais la suivent.

LE DOGME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

1) Thomas d'Aquin (ca. 1224-1274) est sans doute la plus grande autorité de l'Eglise catholique en matière de théologie systématique. Il s'est employé à réaliser un compromis entre l'augustinisme et le semi-pélagianisme qui, bien que condamné par l'Eglise (cf. ci-dessus, le chapitre concerné), avait fini par être accepté, en grande partie sous l'influence de Grégoire-le-Grand. Dans ce compromis, Thomas d'Aquin est plus proche de l'augustinisme que la théologie franciscaine. Selon lui, l'homme déchu a absolument besoin d'une grâce divine pour à la fois accomplir le bien et parvenir au salut. Sans cette grâce, il ne peut rien faire en vue de sa réhabilitation. C'est pourquoi Thomas d'Aquin affirme catégoriquement que sans elle, l'homme ne peut en aucune façon mériter le salut: "Il s'ensuit qu'aucune nature créée ne contient en elle ce qui est indispensable pour accomplir un acte méritoire adéquat pour la vie éternelle, si ne lui est communiqué ce don surnaturel particulier que nous appelons grâce" (*Summa Theol.* Ia, IIa, Qu. 114, art. 3).

2) Thomas d'Aquin entend par justification à la fois l'affranchissement du châtement mérité et la communication de la vie divine par l'infusion de la grâce: « La justification est d'abord et à proprement parler le fait de rendre juste (*factio justitiae*). Ensuite et d'une façon impropre, elle est disposition à la justice (II, 1, Qu. 100, Art. 12). La justification est à la fois l'acte « par lequel sont réalisées les oeuvres de justice. En ce sens elle n'est donc rien d'autre que la réalisation de la justice. La justice, comme les autres vertus, peut être reçue, acquise et infuse (*potest accipi et acquisita et infusa*)... En tant que justice acquise, elle est le produit des oeuvres (*causatur ex operibus*), mais en tant que justice infuse, elle est l'oeuvre que Dieu accomplit par sa grâce » (*loc. cit.*). Dieu accomplit le bien en nous sans notre coopération, mais non pas sans notre assentiment (*sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus*)" (Qu. 55, Art. 4).

Duns Scot ira plus loin en affirmant la coopération active de l'homme. Les scolastiques s'entendent en général pour distinguer entre la grâce qui donne gratuitement (*gratia gratis dans*), la grâce qui est donnée gratuitement (*gratia gratis data*) et la grâce qui agit gratuitement (*gratia gratum faciens*) et départagent cette dernière en grâce opérante et grâce coopérante. Nous reviendrons par la suite sur ces multiples distinctions.

3) Dans la théologie de Thomas d'Aquin, il n'y a pas de place pour une certitude de la grâce. Le grand systématicien dominicain énonce plusieurs façons d'y parvenir, mais elles restent théoriques: Une révélation particulière de Dieu (*ex speciali privilegio*) (II, 1, Qu. 112, Art. 5). Rares sont ceux qui en bénéficient. Puis, il existe une certitude à laquelle on parvient soi-même, et une autre qui se fonde sur certains signes (*per aliqua signa*). Tout cela est du domaine de la théorie. Dans la pratique, le croyant ne peut guère être assuré de la grâce divine. C'est le monstre d'incertitude (*monstrum incertitudinis*) combattu par Luther.

4) L'homme doit se préparer à recevoir la grâce: "Si nous songeons à la grâce au premier sens du mot [la grâce en tant que "*habitus*"], une préparation à sa réception s'impose" (Ia, IIa, Qu. 112, Art. 2). "L'action de l'amour divin en nous est la grâce, la possession de laquelle rend l'homme digne de la vie éternelle... C'est pourquoi on ne peut pas concevoir le pardon sans l'infusion de la grâce habituelle" (Qu. 112, Art. 3).

5) "La justification du pécheur consiste en ce que Dieu l'incite à la justice... Il le fait conformément aux dispositions de la nature humaine. Or la particularité de la nature humaine est que l'homme est doué d'une volonté libre. C'est pourquoi l'incitation à la justice de la part de Dieu ne fait pas abstraction de cette volonté libre. Dieu infuse le don de la grâce justifiante à l'homme capable de volonté libre de telle sorte qu'en même temps il pousse cette volonté libre à accepter cette grâce" (Qu. 113, Art. 3). "La justification de l'impie est un mouvement par lequel l'âme humaine est arrachée par Dieu à l'état de péché et transportée dans l'état de justice... C'est pourquoi la justification de l'impie est un double mouvement de la libre volonté: celui par lequel il se tourne avec aspiration vers la justice de Dieu, et celui par lequel il se détourne avec horreur du péché" (Qu. 113, Art. 5). "Quatre éléments font partie de la justification du pécheur: l'infusion de la grâce, l'orientation par la foi de la libre volonté vers Dieu, le renoncement de la libre volonté au péché et le pardon de l'offense" (Qu. 113, Art. 6). Les scolastiques distinguent entre la connaissance, le « *credere Deum* (*notitia*, la connaissance des vérités de l'Évangile), "*credere Deo*" (*assensus*, l'assentiment donné aux vérités de l'Évangile) et "*credere in Deum*" (*fiducia*, la foi ou confiance en Dieu et en ses promesses) (Pierre Lombard, *Sent.* lib. III, dist. 23 D). Ils distinguent aussi entre la "*fides quae*" (la foi qui est crue et confessée, autrement dit les divines) et la "*fides qua*" (la foi par laquelle on croit, celle qui sauve). Par ailleurs, ils précisent que la foi est formée par la charité (*fides caritate formata*), ce qui signifie que sans la charité elle n'est pas formée et donc sans forme, sans contenu (*informata*) et ne peut pas justifier (P. Lombard, Thomas d'Aquin:

Summa Theol. II, 2, Qu. 4, Art. 3).

6) Les scolastiques ont également développé toute une théologie du mérite. A la différence de la Scolastique franciscaine, Thomas d'Aquin et les dominicains affirment qu'il ne peut y avoir de mérite qu'après l'infusion de la grâce habituelle. Le don de cette dernière ne se mérite pas: "On peut considérer l'oeuvre méritoire de l'homme sous deux aspects différents, du fait qu'elle procède à la fois de la libre volonté et de la grâce du Saint-Esprit. Si on considère l'oeuvre en tant que telle et comme procédant de la libre volonté, on ne peut lui concéder de dignité pleine et entière, car la différence [entre Dieu et l'homme] est trop grande. Mais il existe cependant une congruité [il est convenable que le mérite obtienne un salaire] due à une certaine équivalence entre le comportement humain et le don de Dieu. Il semble en effet convenable que Dieu récompense l'homme qui utilise les forces dont il dispose. Mais si nous considérons l'oeuvre méritoire comme procédant de la grâce du Saint-Esprit, il nous faut dire qu'elle mérite la vie éternelle en vertu d'une dignité entière [on parle dans ce cas de « mérite de condignité »]. On mesure alors la valeur d'un mérite à la force du Saint-Esprit... et à la valeur de la grâce dont elle émane et par laquelle l'homme est rendu participant de la nature divine" (Qu. 114, Art. 3). La foi elle-même est méritoire en tant qu'acte, vertu et obéissance à l'Eglise (II, 2, Qu. 2, Art. 9). Thomas d'Aquin distingue aussi entre les commandements de la Loi et les conseils évangéliques dont l'observance entraîne des mérites (Qu. 108, Art. 4). Alexandre de Halès développa le concept de « trésor de mérites » (*thesaurus meritorum*), trésor d'oeuvres « surérogatoires » (*supererogationis*) (*Summa*, Pars IV, Qu. 23, Art. 2, membr. 5).

7) Dans sa condamnation de la doctrine protestante, le Concile de Trente a d'une façon générale adopté le schéma de Thomas d'Aquin, se distançant de la théologie franciscaine ou nominaliste. La session VI du 13 Janvier 1547 fut consacrée à la doctrine de la justification. Ni le païen ni le Juif ne peuvent à l'aide de leurs forces naturelles se délivrer du péché, car si le libre-arbitre n'est pas éteint (*extinctum*), il est cependant diminué dans ses capacités (*viribus licet attenuatum et inclinatum*) (Session VI, ch. 1). L'homme naturel ne peut donc pas se justifier. Cependant une préparation à la justification s'impose (ch. 5). Elle a lieu par la repentance, la foi, l'amour de Dieu, la haine du péché et un début de rénovation et d'accomplissement des commandements divins (ch. 6). Cette préparation est suivie de la justification proprement dite. Celle-ci n'est pas seulement la rémission des péchés (*quae non est sola peccatorum remissio*), mais aussi la sanctification et rénovation de l'homme intérieur (*sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*) par l'appropriation volontaire de la grâce et des dons. C'est ainsi que d'injuste il est fait juste, d'ennemi un ami de Dieu (ch. 7). La justification correspond ainsi au degré de préparation et de coopération personnelle (*secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*) (ch. 5). Elle est dite gratuite en ce sens que rien de ce qui la précède ne la mérite (ch. 8). A moins d'une révélation particulière, le croyant ne peut pas être certain de sa justification (ch. 9). Par ailleurs, la justification est graduelle et progressive (ch. 10). Le sacrement de pénitence constitue une deuxième planche de salut (ch. 14). Si l'homme perd la grâce par les péchés mortels, il ne perd pas pour autant la foi qui est "fides historica" ou foi théologique, c'est-à-dire acceptation de l'enseignement de l'Eglise (ch. 15). C'est par une justice inhérente (*justitia inhaerens*) que le croyant est justifié, et si la justification ne se mérite pas, le justifié accomplit cependant des oeuvres méritoires. Toutefois, les mérites étant des dons de Dieu, il ne doit pas s'en glorifier (ch. 16).

8) Parmi les canons du Concile de Trente, nous citerons les suivants par lesquels l'Eglise catholique définit clairement sa doctrine et manifeste son rejet formel de la doctrine protestante:

"Si quelqu'un dit que le libre-arbitre de l'homme, mû et excité par Dieu, ne coopère

aucunement par son assentiment à Dieu qui l'éveille et l'appelle, étant exclue toute disposition et préparation à la grâce de la justification..., qu'il soit anathème!" (Canon 4).

"Si quelqu'un dit que, par suite du péché d'Adam, le libre-arbitre a été perdu ou détruit..., qu'il soit anathème!" (Canon 5).

"Si quelqu'un dit que les oeuvres qui précèdent la justification, quelle qu'en soit la nature, sont des péchés et méritent la haine de Dieu, ou que l'homme pèche d'autant plus qu'il s'efforce davantage de se disposer à la grâce, qu'il soit anathème!" (Canon 7).

"Si quelqu'un dit que le pécheur est justifié par la seule foi en ce sens que nulle autre chose n'est requise pour contribuer à obtenir la grâce de la justification, et que nul mouvement de la volonté n'est demandé pour se préparer et se disposer à cette grâce, qu'il soit anathème!" (Canon 9).

"Si quelqu'un dit que l'homme est justifié sans la justice par laquelle le Christ a mérité pour nous, ou que c'est par cette justice du Christ qu'il est formellement juste, qu'il soit anathème!" (Canon 10).

"Si quelqu'un dit que l'homme est justifié par la seule imputation de la justice du Christ ou la rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité que le Saint-Esprit répand dans les coeurs et qui y devient inhérente, ou que la grâce qui nous justifie n'est que la faveur de Dieu, qu'il soit anathème!" (Canon 11).

"Si quelqu'un dit que la foi qui justifie n'est qu'une confiance en la divine miséricorde qui, à cause du Christ, nous remet nos péchés, ou que cette confiance suffit à nous justifier, qu'il soit anathème!" (Canon 12).

"Si quelqu'un dit que l'homme est absous de ses péchés et justifié parce qu'il croit l'être avec certitude ou que personne n'est vraiment justifié s'il ne croit l'être, et que seule cette foi procure l'absolution ou la justification, qu'il soit anathème!" (Canon 14).

"Si quelqu'un nie que la justice qu'on a reçue se conserve et s'accroisse devant Dieu par les bonnes oeuvres, mais dit que les oeuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification, qu'il soit anathème!" (Canon 24).

Signalons encore que le Canon 26 affirme que les justes ont le droit d'espérer une récompense de leurs mérites, que selon le Canon 28 on ne perd pas la vraie foi en sombrant dans le péché, que pour obtenir le pardon des péchés commis après le Baptême il faut recourir au sacrement de la pénitence (Canon 29), que ce pardon ne libère pas des peines temporelles qu'il faut expier, soit dans ce siècle soit dans le siècle à venir c'est-à-dire au purgatoire (Canon).

"Si quelqu'un dit que les bonnes oeuvres de l'homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient pas aussi les mérites de l'homme ou que, par les bonnes oeuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est un membre vivant, le chrétien justifié ne mérite pas vraiment, avec un accroissement de grâce, la vie éternelle et (s'il meurt en état de grâce) la possession de cette vie, bien plus, un accroissement de la vie éternelle, qu'il soit anathème!"

9) Dans son *Précis de Théologie Dogmatique* (II, 23 ss.), B. Bartmann donne un aperçu de la théologie catholique de la grâce. Nous y relevons les distinctions suivantes:

La grâce de Dieu est grâce créée (gratia creata, la volonté divine d'amour) ou grâce

créée (*gratia creata*, l'aboutissement temporel de la "*gratia increata*", ce qu'elle produit ou offre dans le temps); grâce naturelle (*gratia naturalis*, à savoir les dons de la création, tels que la vie, la raison, la santé, les biens terrestres) ou grâce spirituelle (*gratia spiritualis*, les dons soteriologiques accordés à l'homme en vue de son salut). Elle est grâce opérante (*gratia operans*, quand elle agit seule seule agissante) ou grâce coopérante (*gratia cooperans* quand elle coopère avec l'homme); grâce actuelle (*gratia actualis*, accordée occasionnellement pour l'accomplissement d'un acte particulier ou grâce habituelle (*gratia habitualis*, quand elle aide l'homme à recevoir la grâce habituelle, à la conserver, à l'accroître et la féconder). Elle est appelée grâce médicinale quand, sans nous rendre aptes aux actes de la vie surnaturelle, elle y prépare en faisant disparaître les obstacles naturels comme l'ignorance, la convoitise, etc. Elle est appelé grâce élevante (*gratia elevans*, quand elle rend apte à l'accomplissement d'actes surnaturels) ou grâce habituelle (*gratia habitualis* quand elle demeure en l'homme et crée en lui un état de grâce par lequel il est justifié). D'autre part, la grâce actuelle élevante est grâce prévenante (*gratia praeveniens* quand elle conditionne la bonne action dans son commencement, en prévenant la libre décision) ou grâce excitante (*gratia excitans*, quand elle conditionne la bonne action en excitant la volonté). Elle est grâce concomitante (*gratia concomitans*, quand elle conditionne la bonne action dans son déroulement), adjuvante (*gratia adjuvans*, quand elle aide l'homme dans l'accomplissement de la bonne action), subsequens (quand elle veille à l'achèvement de la bonne action) et grâce de la persévérance (*gratia perseverantiae*, quand elle donne à l'homme la persévérance). Elle est grâce suffisante (*gratia sufficiens*, quand elle ne produit pas d'effet) et grâce efficace (*gratia efficax* quand, plus forte que la grâce suffisante, elle produit des effets).

Au sujet de la gratuité de la grâce, B. Bartmann précise qu'elle ne s'applique qu'à la "*gratia prima*" appelée encore "*gratia vocationis*". Une fois que l'homme est au bénéfice de la grâce élevante, il peut se préparer à recevoir d'autres secours de la grâce et, par là, à les mériter. En ce qui concerne la "*gratia prima*", il n'existe pas de disposition positive qui permette de se préparer à la recevoir; par contre il existe une disposition négative par laquelle on ne fait pas obstacle à sa réception. En ce qui concerne la justification, B. Bartmann reprend les affirmations du Concile de Trente. Il précise que pour qu'une oeuvre soit méritoire, il faut 1) du côté de Dieu, la promesse de la recevoir favorablement et de la récompenser, 2) du côté de l'homme, l'état de vie et l'état de grâce, 3) du côté de l'oeuvre, la liberté dans son accomplissement, sa qualité morale et le fait qu'elle est accomplie pour un motif surnaturel. Il y a mérite de condignité (*meritum de condigno*) lorsque ces trois conditions sont remplies. Il s'agit alors d'un mérite strict et proprement dit, en vertu duquel l'action accomplie est effectivement digne d'une récompense divine et doit la recevoir. Il y a mérite de convenance (*meritum de congruo*) lorsqu'au moins la troisième condition est remplie, que l'oeuvre accomplie possède une qualité morale suffisante, même s'il n'y a pas de promesse de la part de Dieu et que l'homme n'est pas en état de grâce.

LE DOGME PROTESTANT : LE PROTESTANTISME LUTHÉRIEN

1) C'est manifestement dans la doctrine de la justification que Luther rompt de la façon la plus catégorique avec la théologie catholique¹⁶². Il le fait à tous les niveaux dans la formulation de cette doctrine. Le Réformateur distingue entre la grâce et le don de la grâce, quand il écrit dans le commentaire de Jn I: 15.16: "Jean parle d'une double grâce: la grâce du Christ est la fontaine insondable et le puits principal de toute grâce, qu'il

¹⁶² Et cela malgré l'affirmation que catholiques et luthériens ont réalisé un consensus sur cette doctrine. Cf. la *Déclaration Commune Concernant la Doctrine de la Justification* signée tout à la fin du siècle dernier par le Vatican et la Fédération Luthérienne Mondiale dont nous n'avons pas tenu compte dans le présent ouvrage, car elle n'existait pas encore à l'époque où nous l'avons rédigé. L' »auteur tient à la disposition de tout lecteur intéressé une analyse critique de ce document controversé.

appelle sa plénitude, tandis que notre grâce est celle que nous puisons en lui et qu'il nous distribue; elle nous est accordée en vertu de sa grâce, de sorte que je lui suis agréable" (WA 46,654). Par la suite, il rejettera le concept catholique de grâce infuse: "Elle n'est pas mon habitus ou une qualité de mon coeur, mais quelque chose d'extrinsèque, à savoir la miséricorde divine qui fait que nous savons que nos péchés nous sont remis et que nous vivons de sa miséricorde et de ses multiples et grandes compassions" (WA 8, 106). Pourtant, cette grâce divine ne cesse d'être agissante dans le coeur et la vie du croyant et de porter des fruits (WA 10 I, I, 1151 10 III, 287). La Réformation luthérienne n'a que faire des innombrables distinctions dans lesquelles s'égarait la théologie catholique de la grâce. Nous ne reviendrons pas sur le rôle du Christ tel que le conçoit Luther quand il est question de justification. Résumons simplement en affirmant que le Christ a porté et expié les péchés du monde entier, acquérant à tous les hommes le pardon et le salut, et que ces bienfaits sont offerts à tous dans les moyens de grâce, la Parole de Dieu et les sacrements, pour que le pécheur repentant se les approprie par la foi.

2) En ce qui concerne le rôle de la foi dans la justification, Luther déclare qu'elle peut être conçue "extra opus" et "cum opere" (WA 40 I, 414), c'est-à-dire d'une façon abstraite ou absolue (*abstracta vel absoluta*) ou bien d'une manière concrète (*concreta, composita seu incarnata*) (*loc.cit.*). Quand l'Écriture parle de la foi justifiante, elle l'envisage toujours "abstracta" vel absoluta", en faisant abstraction des oeuvres (WA 39 II, 192.244). Il est exclu pour Luther de mélanger Loi et Évangile, foi et oeuvres, quand il est question de justification. Même si la foi produit toujours des oeuvres bonnes, elle justifie sans elles, non pas en vertu d'une qualité intrinsèque, mais en raison de son objet, parce qu'elle appréhende le Christ et son salut. On peut dire à juste titre que ce n'est pas tellement la foi qui justifie et sauve que le Christ que le pécheur repentant et croyant s'approprie par la foi. Le Réformateur rejette ainsi la notion de "fides caritate formata" de foi qui reçoit des oeuvres le pouvoir de justifier : « Le Saint-Esprit sait aussi comment parler. Il aurait fort bien pu dire, comme l'imaginent les sophistes: Le juste vit par la foi formée [par la charité]. Mais c'est à dessein qu'il a omis cela et affirmé simplement: le juste vit par la foi" (WA 40 I, 423). "La foi appréhende le Christ et le tient présent et enfermé, comme l'anneau la pierre précieuse, et quiconque est trouvé appréhendant avec confiance et foi le Christ dans son coeur, Dieu le déclare juste" (WA 40 I, 233). Aussi la foi justifie-t-elle « simplement par corrélation avec le Christ... Elle ne justifie pas en soi ou en vertu d'une qualité qui lui serait intrinsèque » (Erl. 58, 353). Les Dogmaticiens de l'orthodoxie diront la même chose en forgeant la formule: "Fides justificat sola, sed nunquam est sola".

3) C'est progressivement que Luther parvient à la clarté en ce qui concerne la justification du pécheur. Son *Commentaire de l'Épître aux Romains* montre qu'en 1515/1516, il a déjà fait un bon bout de chemin, grâce à l'étude de Saint Augustin. Mais il y reste tributaire de certaines conceptions romaines (grâce infuse, justification progressive, etc.). On y trouve déjà le « à la fois juste et pécheur » (*simul justus et peccator*), pourtant à cette époque-là il conçoit encore la justification comme une guérison lente. Justifier signifie encore « rendre juste » (WA 56, 268-272.318.347.379). Il en va de même pour le petit commentaire de l'épître aux Galates (1515. Cf. WA 2, 495 ss.). Plus tard, il comprendra que la justification n'est rien d'autre que l'absolution ou le pardon des péchés, ou encore l'imputation de la justice du Christ. Il la concevra non plus comme un processus médical, mais comme un acte juridique: "L'autre élément de notre héritage est que le Christ a été fait justice pour nous. Car nous ne vivons pas seulement dans les péchés, mais nous avons été conçus et enfantés en eux. Mais grâce au Christ, Dieu ne veut plus voir ni nous imputer nos péchés, mais nous en faire cadeau et nous les pardonner. Nous sommes justes lorsque Dieu nous considère comme tels, bien que nous soyons en ce qui nous concerne de pauvres et misérables pécheurs" (WA 52, 257. Cf. encore WA 40 II, 445; 52, 406). "Ainsi la justice des chrétiens n'est justice que par réputation, et non formellement (*reputative, et non formaliter*)" (WA 25, 337). Aussi n'y a-t-il pas de degrés dans la

justification. La foi justifie toujours totalement, car, qu'elle soit forte ou faible, elle appréhende toujours la justice parfaite du Christ. Elle justifie "non par bribes, mais en bloc..., entièrement et en une seule fois" (WA 10 I, I, 343.433). "Celui qui est justifié est encore pécheur; cependant, en vertu du pardon et de la miséricorde de Dieu, il est considéré comme entièrement et parfaitement juste" (WA 39 I, 83). "Je suis un pécheur en moi-même et sans le Christ. En dehors de moi-même et en Christ, je ne suis pas un pécheur, car il a anéanti mon péché par son sang qui est saint, je n'en doute pas" (WA 38, 205).

4) Une telle doctrine permet à Luther d'affirmer que le croyant est assuré de sa justification et de son salut. Le Réformateur part en guerre contre le « monstre d'incertitude » de la doctrine scolastique: « Qu'y a-t-il de plus malheureux que l'incertitude?" (WA 18,604). « Nous rendons donc grâce à Dieu de ce qu'il nous a libérés de ce monstre qu'est l'incertitude, et nous pouvons déclarer avec assurance que le Saint-Esprit gémit dans nos cœurs et y pousse des soupirs inexprimables. Voilà notre fondement: l'Évangile nous ordonne de ne regarder ni les bonnes choses que nous avons faites ni notre perfection, mais Dieu même avec ses promesses et le Christ médiateur. Le pape, au contraire, nous ordonne de regarder non pas Dieu avec ses promesses et le Christ Souverain-Sacrificateur, mais nos oeuvres et mérites. Ceci entraîne nécessairement le doute et le désespoir, tandis que cela procure la certitude et la joie de l'esprit, car je repose en Dieu qui ne peut mentir » (WA 40 I, 589).

5) Les Confessions de foi luthériennes exposent la même doctrine, d'une façon peut-être plus rigoureuse que Luther, mais sans le dynamisme du Réformateur. Selon l'*Apologie*, "les scolastiques ne disent pas un mot de la foi qui croit que le Père nous est propice à cause du Christ. Ils estiment toujours que nous sommes reçus en grâce et justifiés en raison de nos oeuvres faites par la raison ou dues à cet amour dont ils parlent. On bavarde dans leurs écoles à propos des bonnes oeuvres, qu'on dit agréables à Dieu en raison de la grâce... Pourquoi ne disent-ils pas ici que la grâce est la miséricorde que Dieu nous accorde?" (IV, 378 s.). La définition de la justification que donne la *Confession d'Augsbourg* est courte, mais contient l'essentiel de l'enseignement biblique: « Nous enseignons ensuite que nous ne pouvons obtenir la rémission des péchés et devenons justes devant Dieu par grâce, à cause du Christ et par la foi, si nous croyons que le Christ a souffert pour nous et que, grâce à lui, le pardon des péchés, la justice et la vie éternelle nous sont donnés. Car cette foi-là, Dieu veut nous l'imputer à justice devant lui, comme Saint Paul le dit aux Romains, chap. 3 et 4 » (Article IV). Dans l'*Apologie*, Melanchthon procède à un exposé magistral de cette doctrine. La *Formule de Concorde* précise que nous sommes justifiés à la fois en vertu de l'obéissance active et de l'obéissance passive du Christ (S.D. III, 15). Ailleurs, elle déclare: "Nous croyons, enseignons et confessons que pour préserver dans sa pureté la doctrine de la justification devant Dieu par la foi, il est nécessaire de retenir avec soin l'usage des "particulae exclusivæ"... La foi véritable n'est jamais seule, puisqu'elle est toujours unie à l'amour et à l'espérance" (*Építome*, III, 10.11). Quant à la foi, si elle justifie, c'est uniquement en tant qu'instrument, parce qu'elle « appréhende et embrasse dans la promesse de l'Évangile le mérite du Christ. Il faut en effet que ce mérite nous soit appliqué par la foi, si nous voulons être justifiés par lui » (S.D., III, 130.30 ss.). La foi n'est pas une oeuvre (elle ne rend pas digne de la justification), mais un simple moyen d'application personnelle de l'oeuvre de rédemption du Christ. Si elle justifie, c'est tout simplement parce qu'elle saisit le Christ. Une bonne partie de l'article que la *Formule de Concorde* réserve à la justification doit réfuter certaines erreurs qui s'étaient introduites dans le Luthéranisme: celle d'Osiander qui affirmait que le Christ justifie le croyant en habitant en lui et en lui communiquant sa justice divine, celle de Stancarus qui enseignait que le Christ est notre justice selon sa seule nature humaine. Enfin, l'Article IV sur les bonnes oeuvres mit fin à la controverse majoriste qui opposait Melanchthon et Georges Major aux « gnésio-luthériens ».

Melanchthon et G. Major avaient soutenu que les bonnes oeuvres étaient nécessaires au salut, pour obtenir la vie éternelle, ou tout au moins pour ne pas la perdre, tandis que Nicolas Amsdorf dans la réfutation de cette erreur avait eu la malheureuse idée de soutenir que les bonnes oeuvres sont nuisibles au salut. La *Formule de Concorde* tranche, en affirmant que la foi justifie toujours seule, même si elle n'est jamais seule, mais toujours accompagnée de bonnes oeuvres, que ces dernières ne sont pas d'une nécessité de salut, mais d'une nécessité de conséquence, en tant que fruits inéluctables de la foi justifiante (S.D. IV, 14 ss.).

6) Luther déclare: « Du moment qu'on garde intact et intègre cet article principal de la doctrine chrétienne, la concorde règne dans l'Eglise et elle est préservée de dissensions et de sectes, parce que cet article unique constitue et préserve à lui seul l'Eglise du Christ ». « Si on perd l'article de la justification, on perd en même temps la doctrine chrétienne tout entière »¹⁶³. On trouve des affirmations semblables dans les Confessions Luthériennes (*Confession d'Augsbourg* 20, 8; 28, 52; *Formule de Concorde* S.D. III, 6) et chez les Dogmaticiens de l'orthodoxie luthérienne. La théologie luthérienne affirme que la doctrine de la justification constitue l'« articulus stantis et cadentis ecclesiae », c'est-à-dire l'article par lequel l'Eglise tient debout ou s'écroule. Ils définissent la grâce justifiante comme le "gratuitus favor Dei propter Christum", la faveur gratuite de Dieu au nom du Christ. J. Gerhard: « La grâce de Dieu signifie ici la miséricorde, l'amour et la faveur dont il entoure ceux qui croient en Christ »¹⁶⁴. De même L. Butter, J. Quenstedt et les autres. Ils conçoivent la justification comme un acte forensique par lequel Dieu absout le pécheur et le déclare juste en ne lui imputant plus ses péchés et en lui imputant à leur place la justice du Christ. C'est un « acte juridique externe » (Quenstedt, *Theol. did. pol.* III, 526.528). J. Gerhard: « L'acte d'imputation est unique, mais sa forme est double... La justification est dans sa forme une imputation à la fois négative, à savoir la non-imputation ou rémission des péchés qui nous sont inhérents..., et affirmative, l'imputation ou application de la justice du Christ qui ne nous est pas inhérente »¹⁶⁵. La foi justifie non en vertu d'une qualité propre, mais comme moyen d'appréhension¹⁶⁶. Les Dogmaticiens enseignent à la fois le "simul justus et peccator" et le "totus justus et peccator" de Luther.

LE DOGME PROTESTANT : LE PROTESTANTISME RÉFORMÉ

1) La théologie calviniste définit la justification de la même façon que le luthéranisme. Calvin insiste autant que Luther sur le fait qu'elle a lieu par simple imputation de la justice du Christ. Un texte suffira pour situer le Réformateur de Genève: "Celui-là sera dit justifié par la foi qui, étant exclu de la justice des oeuvres, appréhende par la foi la justice de Jésus-Christ; de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi, nous disons en somme que notre justice devant Dieu est une acceptation, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour justes. Et nous disons qu'elle consiste en la rémission des péchés et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée" (*Instit. Relig. Chrét.* III, II, 2). Nous trouvons dans la *Confessio Helvetica Posterior* de 1562 une définition semblable: « Justifier signifie pour l'apôtre, dans ce débat, pardonner les péchés, délivrer de la culpabilité et du châtement, recevoir en grâce et déclarer juste... C'est donc uniquement au nom du Christ qui a souffert et qui est ressuscité que Dieu nous fait grâce de nos péchés, qu'il ne nous les impute pas, mais nous

163 « Modo unicum istud doctrinae christianae caput conservetur sanum et integrum, ecclesia manet concors et pura absque dissensionibus et sectis, quia hoc unicum et nihil quicquam praeter illud constituit et conservat Christi ecclesiam », WA 40 I, 48: "Siquidem amisso articulo justificationis, amissa est simul tota christiana doctrina ».

164 « Intelligitur autem hoc loco per gratiam Dei ipsius misericordia, dilectio et favor quo credentes in Christum complectitur » (*Loci Theologici* Locus de Jjustificatione, p. 309) .

165 « Unus est imputationis actus, sed modus ejus geminus... Forma justificationis est imputatio tum negativa, peccatorum videlicet nobis inhaerentium non imputatio seu remissio..., tum affirmativa, justitiae videlicet Christi nobis non inhaerentis imputatio seu applicatio » (o. c. p. 479).

166 J. Gerhard: "Propria enim et specifica fidei justificantis forma est fidulialis apprehensio Christi mediatoris ac beneficiorum ejus" (o.c.. p.404) .

impute la justice du Christ » (Ch. 15). On retrouve semblables définitions dans la plupart des Confessions de foi réformées: *Catéchisme de Genève* ("De Fide"), *Confessio Belgica* (Art. 22 et 23), *Confession de la Rochelle* (Article 20), *Confession de Westminster* (Ch. II), *Catéchisme de Heidelberg* (Qu. 56,60 ss.).

2) A la différence du luthéranisme, la théologie réformée ne perçoit pas dans la doctrine de la justification l'article principal de la foi chrétienne, l'"articulus stantis et cadentis ecclesiae". Elle n'en fait pas le pivot de son enseignement et la "clé de l'Ecriture Sainte". La souveraineté et la gloire de Dieu jouent dans le protestantisme réformé le rôle qui incombe à la doctrine de la justification dans le Luthéranisme.

3) Le prédestinatianisme calvinien a nécessairement des incidences sur la doctrine réformée de la justification. Nous renvoyons le lecteur au chapitre sur l'élection. Rappelons simplement que selon Calvin le mérite du Christ n'est pas objectivement suffisant pour le salut du monde, mais qu'il est reconnu et déclaré tel par une libre décision de Dieu, décision qui ne concerne cependant que les élus. Cf. ci-dessus le chapitre concerné. D'autre part, la grâce justifiante est dite "spéciale". Elle ne concerne que les élus. Dieu ne veut pas convertir et justifier tous les hommes, mais ceux-là seuls qu'il a prédestinés au salut éternel. La vocation au salut n'est sérieuse que pour eux. Les réprouvés sont ou bien privés de la faculté d'entendre l'Evangile, ou bien celui-ci est chargé de les aveugler et de les endurcir (Calvin, *Instit. Rel. Chrét.* III, 24, 8.12). Cf. les *Canons du Synode de Dordrecht* déjà cités ci-dessus. Il y est dit au sujet de ceux qui périssent: « Dieu par son bon plaisir parfaitement libre, juste, irréprochable et immuable, a décidé d'abandonner dans la commune misère dans laquelle ils sont tombés par leur propre faute. Il a décrété de ne leur accorder ni la foi salvifique ni la grâce de la conversion, mais, en les abandonnant à leurs voies et au juste jugement, de les damner et de les châtier éternellement pour démontrer sa justice. C'est là le décret de la réprobation qui ne fait nullement de Dieu l'auteur du péché (ce serait un blasphème que de le penser), mais un juge et un vengeur redoutable, irrépréhensible et juste » (ch. I, § 15). Ce dogme ne permet pas au fidèle réformé de trouver dans les promesses de l'Evangile la certitude que le Christ qui a réconcilié le monde avec Dieu est son Sauveur personnel. Il n'a un Sauveur que dans la mesure où il est élu. Au lieu de fonder sa foi sur les promesses universelles et objectives de l'Evangile, le fidèle réformé doit donc trouver dans l'action ou le témoignage intérieur du Saint-Esprit la certitude qu'il est un élu, que le Christ est effectivement mort pour lui et que Dieu veut le sauver en lui appliquant les bienfaits de cette mort rédemptrice. Aussi le fondement de sa certitude de la justification et du salut est-il subjectif.

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

1) Les arminiens, sans nier l'imputation au croyant de la justice du Christ, affirmaient que la justification est plus que cela, qu'elle est à la fois pardon et sanctification, rejoignant ainsi le dogme catholique. Limborch: « Nous reconnaissons par ailleurs que la justification requiert, en plus de la foi, les vertus qui en découlent (ad justificationem etiam requiri non tantum fidem, sed et alias virtutes ex fide profluentes) et qu'ils [les Catholiques] ont l'habitude d'appeler de bonnes dispositions » (*Theol. Christ.* VI, 4, 4). Les sociniens étaient allés encore beaucoup plus loin, en niant le caractère rédempteur de la mort du Christ (Faustus Socin, *Fragmentum de justificatione* 1,621; *De Fide et operibus* I, 623).

2) Le rationalisme niait lui aussi la satisfaction vicarie et l'imputation au croyant de la justice du Christ. Pour Albert Ritschl, la mort du Christ est une simple manifestation de l'amour que Dieu porte aux hommes. Elle révèle Jésus comme le représentant et le chef

de la communauté nouvelle qu'il va fonder en l'amenant à la communion avec Dieu. C'est en cela qu'on peut dire qu'il a réconcilié le monde avec son Père. C'est en accomplissant des fonctions religieuses, par la foi en la providence divine, la confiance dans toutes les circonstances de la vie, l'humilité, la patience et la prière qu'on parvient à la certitude personnelle de la réconciliation (*Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 305 55).

3) La théologie spéculative de Fr. Schleiermacher a rompu elle aussi avec la doctrine protestante de la justification. Elle conçoit la foi comme un "nouveau principe éthique" et définit la justification comme la "réception dans la communion de vie avec le Christ d'où résulte une relation nouvelle entre Dieu et l'homme" (*Glaubenslehre* II, 107). Il en va de même de Martensen (*Dogmatik*, § 260), de Stefan Nitzsch (*System der christlichen Lehre*, § 145) et de tant d'autres. On peut dire d'une façon générale que dans la mesure où elle nie le caractère sacrificiel et rédempteur de la mort du Christ, une théologie conçoit nécessairement la justification autrement que comme la non-imputation des péchés ou l'imputation de la justice du Christ. Si Jésus n'est pas objectivement le Rédempteur du monde, il n'y a plus de place pour la doctrine biblique de la justification. C'est pourquoi, et c'est le moins qu'on puisse dire, les formulations de la plupart des théologiens modernes sont extrêmement floues et imprécises. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir une dogmatique moderne, que ce soit celle du Réformé E. Brunner (*Dogmatique* II, 334 55) ou celle du Luthérien P. Althaus (*Die christliche Wahrheit*, 475 ss).

4) On relève aussi de graves ambiguïtés dans la Dogmatique de K. Barth. Sans doute est-il beaucoup plus près de la doctrine biblique de la rédemption que beaucoup de libéraux. Il parle même d'une justification universelle, mais il est impossible de savoir s'il songe à une justification objective du monde ou à une justification subjective universelle qui serait conforme à sa doctrine de l'apocatastase, c'est-à-dire du rétablissement de toutes choses. Il défend le concept d'imputation, de "justification déclarative", et il a bien raison de souligner que cette justification n'est pas une simple action verbale de la part de Dieu, qu'il ne peut pas s'agir d'un simple « comme si ». Justification déclarative, oui, mais à condition qu'elle soit effective (IV/1, 101). C'est cette ambiguïté d'une part, et une formulation un peu nouvelle de la doctrine catholique de la justification de l'autre, qui permettent à Hans Küng de conclure que K. Barth rejoint avec sa doctrine de la justification le dogme catholique: « Les protestants parlent d'une justification déclarative qui inclut l'effective; les catholiques parlent d'une justification effective qui suppose la déclarative. Ne serait-il pas temps d'en finir de part et d'autre avec cette vaine polémique? Nous voudrions maintenir notre conclusion, à savoir que dans la doctrine de la justification prise dans son ensemble, il existe un accord de fond entre la doctrine de Barth et celle de l'Eglise catholique. En ces matières, il n'y a pour Barth aucun motif valable de se séparer de l'Eglise ancienne » (*La Justification*, p. 265.330).

L'ECCLÉSIOLOGIE

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

1) L'ecclésiologie proprement dite des Pères Apostoliques n'apporte pas d'éléments nouveaux par rapport à l'enseignement du Nouveau Testament. Ils ne procèdent pas à une définition rigoureuse de l'Eglise chrétienne et, tout comme le Nouveau Testament, emploient le terme grec "ekklèsia" pour désigner tantôt l'Eglise locale (Clément de Rome, épîtres d'Ignace), tantôt l'Eglise universelle. Avec Ignace (*ad Smyrn.* VIII, 2) et le récit du martyr de Polycarpe (*Suscription* VIII, 1; XVI, 2; XIX, 2), on voit apparaître l'expression "ekklèsia katholikè" (Eglise catholique). L'Eglise universelle "stricte dicta" (ce que les Réformateurs appelleront le "coetus vere credentium", l'assemblée de tous les croyants du monde) est évoquée dans la Didachè: "Comme ce pain rompu, d'abord dispersé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un, qu'ainsi ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton Royaume" (IX, 4). "Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise, pour la préserver de tout mal et la rendre parfaite dans ton amour. Et rassemble des quatre vents (Mt 24: 31) cette Eglise que tu as sanctifiée dans ton Royaume que tu lui as préparé" (X, 5). A partir d'une telle définition, l'Eglise au sens large du terme (late dicta) est dans sa signification locale l'ensemble de tous ceux qui se réunissent en un lieu donné autour de l'Evangile et des sacrements, étant entendu que des hypocrites peuvent se faufiler en elle.

2) Irénée fut le premier à donner quelque ampleur à l'ecclésiologie et à la décrire sous ses différents aspects (*adv. Haer.* III, 4,1; III, 24,40). Face à tous les faux docteurs, il soutient notamment que l'Eglise et elle seule détient les trésors de la vérité. Il établit un lien étroit entre le Saint-Esprit et l'Eglise: « Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, à est aussi l'Eglise ainsi que toute grâce »¹⁶⁷. La statue de sel en laquelle fut changée la femme de Lot symbolise l'Eglise dans son caractère impérissable (IV, 31,3). Clément d'Alexandrie fait de l'Eglise l'assemblée des élus (tôn klektôn Ekklèsian kalô) (*Strom.* VII, 5). Il fait de l'Eglise la mère des croyants (*Paed.* V, I), le corps du Christ (*Strom.* VII, 14). Origène, bien qu'il fasse preuve de beaucoup de mansuétude à l'égard de ceux qui errent, affirme qu'il n'y a pas de salut en dehors de l'Eglise: « Que personne ne s'illusionne. En dehors de cette maison, c'est-à-dire de l'Eglise, personne n'est sauvé¹⁶⁸. Tertullien partagea les mêmes idées, du moins jusqu'à son passage au montanisme. De même Cyprien: « Ils ne peuvent pas vivre dehors, car il n'y a qu'une maison de Dieu, et personne ne peut être sauvé autrement que dans l'Eglise »¹⁶⁹. Ce Père a consacré tout un traité à l'unité de l'Eglise (*de Unitate ecclesiae*), la comparant tour à tour au soleil qui éclate en de nombreux rayons, à l'arbre aux nombreuses branches mais à la racine unique, à la source qui se départage en plusieurs ruisseaux: « Ainsi l'Eglise de Dieu répand dans le monde entier les rayons d'une lumière éclatante ». Les chrétiens ont en l'Eglise une mère unique: « Nous naissons en son sein, sommes nourris de son lait et animés de son Esprit (illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur) ». Qui n'a pas l'Eglise pour mère, n'a pas Dieu pour père (*de Unit. eccl.* 5 s). Il n'y a pas de martyr en dehors de l'Eglise: « On ne peut pas être martyr quand on n'est pas dans l'Eglise... Sans doute peut-on être mis à mort, mais on ne peut pas être

167 Irénée: « Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia ».

168 Origène: « Nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, i.e. extra ecclesiam nemo salvatur » (*Hom. III in Josuam, Selecta in lob., Opp.* II, 404 et III, 501).

169 Cyprien: « Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit » (*Epist.* IV, 9).

3) Ignace d'Antioche est à l'origine de la conception monarchique de l'épiscopat. Il délaisse l'équation néotestamentaire « évêque = ancien » (ou presbytre, ce qui signifie la même chose), pour instaurer une hiérarchie des ministères: "Suivez tous l'évêque (tô episkopô akoloutheite) comme Jésus-Christ a suivi le Père" (*ad Smyrn.* 8). "Soyez attentifs à l'évêque (tô episkopô prosechete), pour que Dieu soit aussi attentif à vous" (*ad Polyc.* 6. Cf. encore *ad Eph.* 4, *ad Magn.* 6, *ad Philad.* 7, *ad Trall.* 2). Les Pères occidentaux, en particulier Irénée et Tertullien, affirment le primat de l'évêque de Rome comme de l'Eglise la plus ancienne fondée par Pierre et Paul, Eglise qui est aussi capable de livrer la liste de tous ses évêques en remontant jusqu'aux apôtres (*adv. Haer.* III, 3.14; IV, 26.43; V, 20). C'est une idée que Tertullien contestera quand il passera au Montanisme, en soutenant que les clés furent données à Pierre et non pas ipso facto aux évêques de Rome (*de Pud.* 21). Il distinguera l'Eglise dans laquelle règne l'Esprit de celle qui ne consiste que dans la réunion des évêques (numerus episcoporum). Sans souligner autant la primauté de l'évêque de Rome, Cyprien voit l'unité de l'Eglise représentée dans le collège des évêques, de sorte que celui qui n'est pas avec l'évêque, n'est pas avec l'Eglise (*Epist.* 45, 52, 55,64, 66,67, 69, 74, 76). L'Eglise orientale défend une ecclésiologie différente. Selon Origène, tous les croyants sont les « petroi » à qui le Christ a donné les clés du Royaume (*Comment. in Matth.* XII, 10 s; *de Grat.* 28).

LA GESTATION DU DOGME CATHOLIQUE

1) Deux facteurs ont contribué à forger l'ecclésiologie des siècles suivants: d'une part la victoire de l'Eglise sur le paganisme et la prospérité qu'elle connut à la suite de sa reconnaissance par l'Etat, et de l'autre le triomphe de l'augustinisme sur les déviations qui l'avaient menacée (pélagianisme, manichéisme et donatisme). Au puritanisme séparatiste des donatistes qui avaient suivi en cela les novatiens de la période précédente, Augustin opposa le système du catholicisme à l'exemple d'Optatus de Milève. Selon ce dernier, l'unité de l'Eglise a cinq « décorations » (ornamenta): la « cathèdre » (unité de l'épiscopat sous l'autorité de Pierre et de son successeur), l'« ange » qui est l'évêque, le Saint-Esprit, la « source » (fons) qu'est le Baptême, et le « sceau ou symbole catholique » (sigillum seu symbolum catholicum) (*de Schismate Donatistarum*, lib. II). Saint Augustin conçoit donc l'Eglise comme l'assemblée des croyants dont la sainteté n'est pas abolie par les imperfections et souillures qui continuent de l'affecter. Son traité *de Unitate ecclesiae* étudie ce sujet. Il tient lui aussi à la pureté de l'Eglise et milite pour l'application de la discipline, mais celle-ci ne doit pas la vider de ses membres. Il y a dans l'édifice qu'est l'Eglise des éléments qui ne font pas partie de l'Eglise elle-même; le corps a des membres malades qu'il ne faut pas retrancher aussitôt, bien que leur maladie ne fasse pas partie de l'essence même du corps. Augustin distingue donc entre le « vrai corps du Christ » (corpus Domini verum) et le « corps composé ou simulé » (corpus permixtum seu simulatum) (*de Doct. christ.* III, 32). « Beaucoup participent aux sacrements dans l'Eglise, mais ne sont pas dans l'Eglise (et tamen jam non sunt in ecclesia) » (*de Unit. eccles.* 74). C'est la distinction classique entre Eglise au sens strict (stricte dicta) et Eglise au sens large (late dicta). L'Eglise dans le sens strict du mot étant le corps du Christ, il faut en faire partie pour être en communion avec lui. En effet, « personne ne peut avoir le Christ pour chef s'il n'est pas dans son corps qui est l'Eglise (habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia) » (*de Unit. eccles.* 49). "Quiconque est séparé de cette Eglise catholique, si louable qu'il estime sa vie, du seul fait qu'il a commis le crime de ne plus être uni au Christ, n'aura pas la vie, mais la colère de Dieu restera sur lui" (*Epist.* 41, 5).

170 Cyprien: « Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est... Occidi talis potest, coronari non potest ».

2) De très bonne heure, les évêques de Rome ont affirmé détenir une primauté de droit divin sur l'Eglise entière. Léon: « Par la providence divine, le gouvernement [ecclésiastique] de Rome a veillé à ce que l'effet de la grâce ineffable se répande dans le monde entier »¹⁷¹. « La vertu de ce pouvoir a passé aux autres apôtres, mais ce n'est pas pour rien que fut confié à un seul (uni commendatur) ce à quoi participent aussi tous les autres (quod omnibus intimetur). En effet, à Pierre fut confié en particulier (singulariter) ce qui est proposé à tous les chefs de l'Eglise (quod cunctis ecclesiae rectoribus proponitur) » (*Sermo II*). L'ecclésiologie de Jérôme ne cesse d'affirmer le devoir de soumission à l'autorité de l'Eglise dont l'évêque de Rome est le plus grand détenteur. S'il considère Rufin comme un hérétique, c'est notamment aussi parce que ce dernier n'admet pas de « foi en l'Eglise » (fides in ecclesiam) et distingue la foi en Dieu de celle en l'Eglise (*Expos. fid.* 26 s.). Rappelons qu'Augustin est l'auteur de cette phrase fameuse: « Quand Rome a parlé, l'affaire est tranchée (Roma locuta, causa finita est) » (*Sermo 131*, 10,10). Il pouvait déclarer aussi: "Je ne croirais pas l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y incitait pas (ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas) » (*adv. Manich.* 5, 6). Le système papal, l'autorité de l'évêque de Rome est donc une chose que l'Eglise occidentale de l'époque ne conteste pas, quoique la primauté de ce dernier ne soit pas encore clairement définie comme étant de droit divin.

LE DOGME CATHOLIQUE

1) Le Moyen-Âge fut le témoin d'une collusion du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. La papauté avait fini par s'arroger l'autorité non seulement sur l'Eglise occidentale, mais sur l'Occident tout court. Le vicaire du Christ sur terre fut reconnu comme le chef des rois et princes de ce monde; c'est de lui que ces derniers détiennent leur pouvoir. Telle est la thèse défendue par la *Donatio Constantini* (ca. 754). Il en va de même des *Décrétales* du Pseudo-Isidore (ca. 850) qui contiennent à côté d'un certain nombre de décrétales authentiques, des textes faussement attribués aux premiers papes de l'Eglise. Ils visent à affirmer l'autorité et l'immunité du clergé à tous les niveaux de la hiérarchie et à asseoir la suprématie du souverain pontife. Le caractère inauthentique de la plupart de ces textes dont l'autorité fut indiscutée pendant des siècles n'est plus à démontrer.

2) Les scolastiques se sont efforcés de donner à une telle conception de l'Eglise et des ministères une assise théologique. Bernard de Clairvaux (*Epist. ad Eugen.* 256) et Jean de Salisbury (*Policr.* IV, 3) soutinrent que le pape détenait de droit divin les deux épées, la temporelle et la spirituelle. Hugo de Saint Victor fut l'un des premiers théologiens de cette époque à articuler l'ecclésiologie d'une façon dogmatique. Il fit du Christ le chef invisible de l'Eglise et de la "multitudo fidelium", son corps. L'Eglise est faite de deux éléments distincts, les laïcs et le clergé. Et de même que l'esprit surpasse le corps, de même le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel. C'est pourquoi l'autorité spirituelle a le pouvoir d'instituer l'autorité temporelle et de la condamner si elle ne fait pas son devoir. Mais elle-même ne peut être jugée et destituée que par Dieu. Le pape est le représentant visible du Christ sur terre. Son autorité est souveraine et s'étend au monde entier (*De Sacram.*, lib. II, 3). Ce n'est plus l'Eglise en tant qu'assemblée des croyants, mais l'institution visible gouvernée par le pape qui est identifiée au Royaume de Dieu sur terre. Abélard: « Le règne du Christ est l'Eglise universelle confiée au pouvoir de Pierre, de telle sorte que rien ne peut y être fait ou permis sans l'autorité du souverain pontife (nisi ordinatione vel permissione liceat Romani pontificis) » (s. 23, Mi 178, 527). Selon Hugo de Saint-Victor, le pape est « père des pères » (pater patrum), celui qui préside à la place de Pierre chef des apôtres (vice Petri principis apostolorum praesidente), « qui seul possède

171 "Ut inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit" (*Sermo I in natale apostolorum Petri et Pauli*).

les privilèges de dignité (qui solus praerogativa dignitatis) que sont les clés par lesquelles il lie et délie toutes choses sur terre » (*De Sacram. III, 3,5*). On peut donc résumer ce qu'on appelle l'ecclésiologie grégorienne de la façon suivante: 1) Le clergé est par rapport aux laïcs ce que l'autorité temporelle est comparée aux sujets. 2) Ce statut du clergé émane du pouvoir particulier qu'il a d'administrer les sacrements. 3) Le clergé constitue une pyramide dont le sommet est le pape. 4) Le pouvoir temporel est de droit divin soumis au pouvoir spirituel.

3) La notion de hiérarchie s'articule dans la Scolastique de la façon suivante. Selon Richard de Saint Victor (mort en 1173, disciple de Hugo de Saint Victor), l'Eglise est une "cité organisée » (*politia ordinata*) gouvernée par des hommes dont les compétences et l'autorité se situent à des niveaux différents (*Sent. III, dist. 13, pr. 2, qu. 1*). C'est aussi l'argument de Duns Scot (*Sent. IV, dist. 24, § 3*). Tous les prêtres sont égaux en vertu du charisme de l'ordination. En ce qui concerne le pouvoir sacramentel, le prêtre ne dépend donc pas d'une "superior potestas". Mais il en dépend en ce qui concerne l'« exercice » (*executio*) de ce pouvoir (Bonaventure, *Sent. IV, dist. 19, art. 2, qu. 2*). Dans la hiérarchie l'autorité spirituelle s'exerce selon le droit divin en ce sens que ce droit divin prescrit à l'autorité spirituelle le lieu et les limites de son exercice. On distingue donc dans le pouvoir des clés entre la "clavis ordinis" et la "clavis jurisdictionis". La "clavis ordinis" appartient à tous les prêtres et dispense le pardon des péchés, tandis que la "clavis jurisdictionis" est réservée de droit divin à l'épiscopat. Cette dernière est la "potestas plena", le pouvoir de gouverner l'Eglise qui autorise l'évêque à délimiter l'extension et le cadre dans lequel les prêtres sont appelés à exercer leur "clavis ordinis", étant donné qu'il se réserve certaines applications de son pouvoir (Thomas d'Aquin, *Sent. IV, dist. 18, qu. 1, art. Suppl. qu. 20, art. 2*). C'est aussi la raison pour laquelle l'évêque seul administre certains sacrements. Thomas d'Aquin: « Seul l'évêque est à proprement parler prélat de l'Eglise. Seul donc il a le pouvoir de dispenser les sacrements et d'exercer la juridiction. Les autres agissent conformément aux pouvoirs que l'évêque leur confie. Les prêtres qui officient auprès du peuple ne sont pas à vrai dire des prélats, mais en quelque sorte des coadjuteurs »¹⁷². L'Eglise étant un corps a un chef visible en la personne du vicaire du Christ. C'est le pape, le "pater omnium" qui la gouverne tout entière (Thomas d'Aquin, *Suppl. qu. 40, art. 6*; Bonaventure, *IV, dist. 20, qu. 3*). Le souverain pontife est chef de toute l'Eglise (*summus pontifex est caput totius ecclesiae*, Thomas d'Aquin, *Summ. II, II, qu. 1, art. 10*). En tant que tel, il possède la "plenitudo potestatis super res ecclesiasticas" (Thomas, *Summ. II, II, qu. 89, art. 9*). Il gouverne l'Eglise comme un roi son royaume. Quel est dès lors le lien entre l'autorité des évêques et celle du pape? Eux aussi détiennent de droit divin la "plenitudo potestatis" dans leur diocèse, mais ils la détiennent en union avec le pape et dans leur subordination à ce dernier. Il s'ensuit que le pape possède une autorité immédiate (*regimen immediatum*) sur toutes les âmes et qu'il peut en tout temps exercer les droits épiscopaux dans n'importe quel diocèse, parce qu'ils lui reviennent de plein droit. Chef de l'Eglise, il lui appartient le cas échéant de déterminer ce qu'est la vraie foi, de publier une nouvelle confession de foi et de convoquer des synodes généraux (Thomas, *Summ. II, II, qu. 1, art. 10*). Il peut aussi émettre des indulgences. Représentant du Christ sur la terre, le pape se situe au-dessus de tous les chefs de ce monde. Il peut donc destituer rois et princes ou délier les hommes de serments qu'ils ont prononcés (Thomas, *Summ. II, II, qu. 67, art. I; qu. 12, art. 2; Sent. IV, dist. 44, qu. 2*). Thomas d'Aquin reprend l'axiome d'Aristote selon lequel « le mieux pour une foule est d'être gouvernée par un chef unique (*optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum*, *Summ. c. Gentil. IV, 76*).

4) Le primat du pape fut officiellement sanctionné par le 2^o Concile Oecuménique de Lyon (1274) qui approuva la confession de foi de Michel Paléologue dans laquelle il est dit: « La sainte Eglise de Rome détient l'autorité et le primat suprême et entier sur toute l'Eglise

¹⁷² « Solus episcopus proprie praelatus ecclesiae, dicitur, et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum et jurisdictionem in foro causarum..., alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores » (*Suppl. qu. 26, art. 1*).

catholique. Elle l'a reçu du Seigneur lui-même en la personne du bienheureux Pierre, chef et patron des apôtres, dont le successeur est le pontife romain. Ce primat, comme elle le reconnaît humblement, lui a été véritablement confié avec la plénitude du pouvoir »¹⁷³. En 1431, le Concile de Florence s'exprime en des termes semblables (Denzinger, 1307). Le Concile de Vatican I (1870) a ajouté à cette théologie de la hiérarchie et du primat pontifical le dogme de l'infaillibilité « ex cathedra » du souverain pontife (cf. ci-dessus, dans le chapitre sur la source et norme de la doctrine, le texte de la constitution *Pastor Aeternus*. Quant à Vatican II (1962-1965), nous avons essayé de montrer en quoi, sans revenir sur ces dogmes, l'Eglise catholique a tenté de les compléter et, par là, de les atténuer, afin de faciliter le dialogue œcuménique (cf. ci-dessus).

5) Comme le protestantisme libéral avec sa distinction entre Eglise manifeste et Eglise latente (P. Tillich), l'Eglise catholique a tenté de justifier dogmatiquement l'affirmation selon laquelle il existe une possibilité de salut en dehors du Christ et de la foi en l'Evangile. Selon K. Rahner, les religions non chrétiennes sont "ante Christum", donc avant que quelqu'un ait rencontré le Christ, des chemins du salut légitimes. Elles ne cessent de l'être pour l'homme que "si le message du Christ touche la conscience individuelle de telle façon qu'il ne peut pas sans qu'il y ait une grave culpabilité être repoussé comme le chemin de salut divin et le dépassement en plénitude de sa religion antérieure" (*Schriften zur Theologie VIII*, p. 370. 372 s.). C'est dans ce sens que K. Rahner et E. Schillebeeckx (*Kirche und Menschheit, Concilium Jg. I*, 1964, p. 37.39) peuvent parler du "christianisme implicite" ou "anonyme" de tout homme qui, quoique non baptisé, agit selon sa conscience et sans avoir jamais été confronté à l'Evangile. C'est ce que Schillebeeckx appelle le "christianisme latent" de tout homme. La grâce est offerte à l'homme du fait qu'il a été créé "en vue du Christ". L'humanité tout entière porte donc en elle l'« ecclésialité » de façon anonyme. Ainsi « s'estompent les frontières entre Eglise et humanité » (Schillebeeckx, op. cit.).

L'ECCLÉSIOLOGIE PROTESTANTE : LE LUTHÉRANISME

1) Luther, dans la Disputation de Leipzig (1519), reprenant une expression forgée par Jean Huss, définissait l'Eglise universelle comme « l'ensemble des prédestinés (praedestinatorum universitas). Plus tard il lui préféra le terme de « communion des saints » (communio sanctorum). Il écrit dans le *Grand Catéchisme* (1529) : "La sainte Eglise chrétienne est appelée dans le Symbole "communio sanctorum". Ces deux expressions sont synonymes... Le mot "Eglise" signifie donc proprement assemblée" (3^e Article du Credo, § 48). "Je crois qu'il y a sur la terre une sainte communauté, un petit groupe de saints dont le seul chef est le Christ. Appelés et rassemblés par le Saint-Esprit, ils ont une même foi, les mêmes sentiments et une même pensée. Ils ont reçu des dons différents, mais ils sont unis dans l'amour et il n'y a parmi eux ni sectes ni divisions. Je suis, moi aussi, membre de cette communauté; je participe à tous les biens qu'elle possède. J'y ai été amené et introduit par le Saint-Esprit, au moyen de la Parole de Dieu que j'ai écoutée et que j'écoute encore, ce qui est la première condition pour y entrer" (op. cit., § 49). *Articles de Smalkalde*: "Dieu merci, un enfant de sept ans sait aujourd'hui ce qu'est l'Eglise: ce sont les saints croyants, 'les brebis qui écoutent la voix de leur berger' (Jn 10: 3)" (III, 12).

2) Cette Eglise est dans son essence invisible et donc un article de foi. Il existe cependant des marques (en latin "notae") auxquelles on la perçoit: ce sont les moyens de grâce par lesquels le Saint-Esprit la crée, l'édifie et l'étend sur terre, c'est-à-dire l'Evangile sous ses

¹⁷³ « Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit » (Denzinger, 861).

différentes formes d'administration (prédication, sacrements, absolution). Dans son grand traité *Des Conciles et de l'Eglise* (1539), il écrit: "On reconnaît le saint peuple chrétien là où il y a la sainte Parole de Dieu... C'est là le vrai sanctuaire, la vraie onction qui oint pour la vie éternelle... Nous songeons à la Parole extérieure qui est prêchée par des hommes tels que toi et moi. Le Christ nous l'a léguée comme le signe extérieur auquel on reconnaît son Eglise ou son saint peuple chrétien dans le monde... Là où tu entends ou vois que cette Parole est prêchée, crue, confessée et mise en pratique, ne doute pas qu'il y ait là nécessairement une véritable "Ecclesia sancta catholica", un saint peuple chrétien, même s'il est peu nombreux... Ensuite on reconnaît le peuple de Dieu ou la sainte Eglise chrétienne au saint sacrement du Baptême, quand il est enseigné, cru et administré selon l'institution du Christ... Troisièmement, on reconnaît le peuple de Dieu ou une sainte Eglise chrétienne au saint sacrement de l'autel..." (W² XVI, 2274 ss.). L'Eglise qui est invisible par essence, devient visible en utilisant ces moyens de grâce. Comme le dit le Réformateur, "la Parole de Dieu. ne peut pas être sans peuple de Dieu, ni le peuple de Dieu sans Parole de Dieu". L'Eglise chrétienne est donc perçue par les hommes comme un groupe réuni autour de la Parole de Dieu et des sacrements. C'est ce qu'on appelle l'Eglise empirique. Or, du fait que les hommes ne peuvent pas voir dans les cœurs, il se peut fort bien que des hypocrites en fassent extérieurement partie. C'est donc "per synecdochen"¹⁷⁴ que le groupe tout entier est appelé l'Eglise, bien que seuls les croyants en fassent partie. Au sens strict du terme, l'Eglise est "communio sanctorum". Au sens large, elle est l'« assemblée des appelés » (coetus vocatorum, Melanchthon, *Loci Communes*). Luther cependant, tout en distinguant l'Eglise locale et l'Eglise stricte dicta, ne les sépare pas.

3) Il en va de même des Confessions luthériennes. Pour la *Confession d'Augsbourg*, l'Eglise est "l'assemblée des saints, dans laquelle l'Evangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés correctement. Pour qu'il y ait une vraie unité de l'Eglise, il suffit d'être d'accord sur la doctrine de l'Evangile et sur l'administration des sacrements"¹⁷⁵. L'assemblée des saints ou des vrais croyants est seule Eglise au sens propre du terme (ecclesia propria). « Dans cette vie un grand nombre de méchants et d'hypocrites y sont mêlés (in hac vita multi hypocritae et mali admixti sunt) » (Art. VIII). Cependant ce n'est qu'extérieurement ou empiriquement que ces derniers en font partie. L'*Apologie* précise donc: « L'Eglise n'est pas seulement une société unie par certains signes extérieurs ou par des rites communs, comme c'est le cas des sociétés civiles. Elle consiste avant tout dans la communion intime de la foi et du Saint-Esprit et dans l'union des cœurs. Néanmoins, cette Eglise a des signes extérieurs auxquels on la reconnaît »¹⁷⁶. Les hypocrites n'en font partie que d'une façon extérieure (secundum eternam societatem signorum (VII. VIII, § 1 ss.).

4) A la différence de Luther et des Confessions luthérienne qui ne parlent jamais que d'une seule Eglise et l'entrevient tantôt dans son essence et tantôt empiriquement, les Dogmaticiens orthodoxes procèdent à deux définitions différentes de l'Eglise. En d'autres termes ils parlent de deux Eglises distinctes, l'Eglise invisible et l'Eglise visible. L'Eglise invisible est l'Eglise au sens propre (proprie dicta), la communion des saints ou des vrais croyants (communio sanctorum seu vere credentium, tandis que l'Eglise visible est l'Eglise dans un sens large (late seu improprie dicta), l'assemblée de ceux qui sont appelés par l'Evangile (coetus vocatorum). On précise cependant qu'il ne s'agit pas de deux Eglises différentes, mais d'une seule et même Eglise vue sous des angles différents. J. Gerhard:

174 Une synecdoque est une tournure linguistique dans laquelle on désigne le tout par la partie ou, inversement, la partie par le tout. Par exemple, quand vous dites à votre ami: « Tenez, je vous offre un bon chocolat », alors que vous lui tendez non pas simplement du chocolat, mais paquet dans lequel vous avez enveloppé une tablette de chocolat qui, elle-même, est emballée dans du papier. En effet, la chose qui compte n'est pas l'emballage ou le paquet, mais le chocolat qu'il y a à l'intérieur. Vous désignez donc le tout par la partie la plus importante.

175 L'Eglise chrétienne est « congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur .et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione sacramentorum" (*Confession d'Augsbourg*, Art. VII).

176 "Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnoscí possit". Les hypocrites n'en font partie que "secundum externam societatem signorum" (*Apologie*, VII.VIII, § 1 ss).

« Nous n'affirmons nullement l'existence de deux Eglises opposées l'une à l'autre, mais déclarons qu'il n'y a qu'une Eglise qui est, selon le point de vue auquel on se place, visible ou invisible ». « Nous n'établissons pas deux Eglises, l'une véritable et interne, l'autre de façon impropre et externe, mais nous disons que l'unique Eglise qui existe peut être envisagée de deux façons, intérieurement et extérieurement, en tenant compte soit de la vocation et de la communion externe qui réside dans la confession de foi et l'administration des sacrements, soit de la régénération intérieure et de la communion interne par le lien de l'Esprit »¹⁷⁷. Tandis donc que Luther et les Confessions luthériennes partent de l'Eglise "propre dicta" (dans le sens où le Nouveau Testament utilise ce terme) et font entrer les moyens de grâce dans la définition de cette Eglise, les Dogmaticiens luthériens des XVII^e et XVIII^e siècles partent du concept de "coetus" et l'envisagent selon les deux aspects de l'invisibilité et de la visibilité; ils font ainsi entrer les moyens de grâce dans la définition de l'Eglise au sens large du terme (late dicta), polarisant en quelque sorte Eglise invisible et Eglise visible et présentant l'Eglise au sens strict (stricte dicta) comme essentiellement et exclusivement invisible. Ce faisant, les Dogmaticiens luthériens recourent aux catégories de pensées de l'ecclésiologie réformée dont nous reparlerons plus tard.

5) En ce qui concerne les propriétés ou qualités de l'Eglise, la théologie luthérienne distingue entre Eglise militante et Eglise triomphante (*ecclesia militans, ecclesia triumphans*). Elle est dite une, parce que le Christ n'a qu'un corps et que tous les vrais croyants (*vere credentes*) font partie de ce corps unique; sainte, parce que mise à part, rendue sainte par le pardon des péchés et marchant dans la sainteté; catholique, parce que s'étendant sur la terre entière; apostolique, non en vertu d'une succession apostolique par imposition des mains (la théologie luthérienne ne fait pas de l'ordination un sacrement à caractère indélébile), mais « en partie parce qu'elle a été plantée par les apôtres, en partie parce qu'elle a fait sienne la doctrine du salut transmise par les apôtres et qu'elle a été établie sur le fondement des apôtres et des prophètes »¹⁷⁸. La thèse selon laquelle il n'y a pas de salut en dehors de l'Eglise (*extra ecclesiam nulla salus*) est vraie à condition qu'on ne l'applique qu'à l'Eglise au sens strict du mot, au corps du Christ, puisqu'il n'y a de salut qu'en Christ et que par la foi en lui tout pécheur devient membre de son peuple. D'autre part, l'Eglise subsistera toujours, elle est "*perpetuo mansura*" (*Confession d'Augsbourg*, VII), en vertu de la promesse selon laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle et qu'il y aura des croyants jusqu'au jour de la parousie. On distingue par ailleurs entre Eglise universelle (*ecclesia universalis*) et Eglise particulière ou locale (*ecclesia particularis*), puis entre Eglise vraie ou pure (*ecclesia vera sive pura*) et Eglise fautive ou impure (*ecclesia falsa sive impura*). Non qu'elle soit pure en elle-même, mais elle l'est par l'Evangile qu'elle proclame et les sacrements qu'elle administre. En effet, les notes ou marques de la vraie Eglise sont la pure prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements conformément à l'institution du Christ. L'Eglise est enfin dite entière ou synthétique en tant qu'elle regroupe tous ses ministres et tous ses auditeurs, et représentative (*repraesentativa*) lorsqu'elle délègue certains de ses membres (clergé ou laïcs) en assemblées locales, régionales, nationales ou internationales pour discuter de questions théologiques ou autres ou prendre des décisions.

6) En ce qui concerne le ministère de la Parole et l'ordination, il existe des divergences au sein du luthéranisme. Tous les Luthériens enseignent avec Luther que le Christ a confié le sacerdoce universel ou le ministère des clés à l'Eglise tout entière, et donc à chaque

177 « Nequaquam introducimus duas ecclesias sibi invicem oppositas, sed unam eademque ecclesiam respectu diverso visibilem et invisibilem esse dicimus » (*Loci Theol.* XI, 81). « Non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eademque ecclesiam, totum scilicet vocatorum coetum dupliciter considerari, "esôthen" scilicet et "exôthen", sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo Spiritus consistentis » (*Confessio Catholica*, éd. 1679, p. 207).

178 "partim quod plantata sit ab apostolis, partim quod traditam ab apostolis doctrinam salutis amplexa et superstructa sit super fundamentum apostolorum et prophetarum" (D.avid Hollaz).

chrétien. Tous enseignent également que le ministère de la prédication est d'institution divine et qu'elle a été instituée par le Seigneur pour proclamer l'Évangile et administrer les sacrements (institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta *Confession d'Augsbourg*, V). Certains Luthériens cependant affirment que le ministère de la prédication est une émanation du ministère des clés ou qu'en faisant appel à un pasteur, la communauté chrétienne lui délègue le ministère des clés pour qu'il l'exerce publiquement. Dans ce cas, le ministère de la prédication n'est qu'indirectement d'institution divine. D'autres Luthériens dissocient entièrement ministère des clés et ministère de la prédication, soutenant que ce dernier n'est pas confié ou conféré par la vocation qui émane d'une paroisse, mais par l'imposition des mains de la part des membres du clergé. C'est dissocier non seulement le ministère des clés et celui de la prédication, mais aussi la vocation et l'ordination et donner à cette dernière une dimension qui rappelle au moins celle qu'elle a dans la théologie catholique, quoiqu'aucun Luthérien n'endosse le concept de caractère indélébile. C'était par exemple le point de vue d'August Vilmar au siècle dernier (*Die Lehre vom geistlichen Amt*, 1870), et c'est celui du Luthérien contemporain Joachim Heubach (*Die Ordination zum Amt der Kirche*, in *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums II*, 1956).

7) Ces deux courants au sein du luthéranisme revendiquent l'autorité de Luther. Le jeune Luther a en effet battu en brèche le dogme catholique et défendu avec acharnement le sacerdoce universel. Ce fut le cas notamment dans son manifeste *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* de 1520). Plus tard, il fut par contre amené à réfuter les Enthousiastes ou Illuminés et à souligner l'institution divine du ministère de la prédication. Si tous les chrétiens sont prêtres devant Dieu et s'ils ont tous le pouvoir d'administrer les moyens de grâce, ils n'en ont pas pour autant le droit ou la compétence. Personne ne doit prêcher et administrer les sacrements dans l'Église (les cas de force majeure étant mis à part), « à moins qu'il ne soit régulièrement appelé » (nisi rite vocatus, *Confession d'Augsbourg*, XIV). Ceci dit, si tous les chrétiens ont le pouvoir d'administrer les moyens de grâce, Luther n'en affirme pas pour autant qu'ils le délèguent à leurs pasteurs. Enfin, Luther ne dissocie pas vocation et ordination. En cas de force majeure, cette dernière peut être conférée par de simples laïcs. Elle est un témoignage public rendu à la validité et la légitimité de la vocation, l'affirmation que l'appelé est apte à exercer le ministère de la Parole et l'occasion pour l'assemblée chrétienne d'intercéder pour ce serviteur de Dieu. Elle n'est ni un sacrement, ni d'institution divine. L'imposition des mains en est un élément parmi d'autres et constitue l'application personnelle de la bénédiction divine qui suit les prières d'intercession, mais elle ne confère pas de charisme particulier que les détenteurs du ministère se retransmettraient dans une succession plus ou moins ininterrompue.

L'ECCLÉSIOLOGIE PROTESTANTE : L'ÉGLISE RÉFORMÉE

1) Bien que l'ecclésiologie réformée ne soit pas fondamentalement différente de celle du luthéranisme, la dogmatique calviniste l'aborde d'une autre façon. La définition qu'elle donne de l'Église dépend en effet étroitement du dogme réformé de la prédestination. Selon Calvin, l'Église a pour fondement l'élection éternelle (*Instit. Rel. Chrét.* IV, 1,2). Au sens strict du mot, elle est l'assemblée des élus (coetus electorum). Du fait que la grâce est considérée comme inamissible, que Dieu ne veut convertir et régénérer que les élus et que celui qui a été régénéré ne peut plus déchoir, il ne peut y avoir que des élus dans l'Église.

2) D'autre part, la théologie réformée procède à une distinction entre Église invisible et Église visible qui dépasse les formulations de Luther. Calvin s'exprime de la façon suivante: « Nous avons dit que l'Écriture Sainte parle de l'Église en deux sortes: c'est que quelquefois en usant de ce nom, elle entend l'Église qui est telle en vérité et en laquelle

nuls ne sont compris sinon ceux qui par la grâce d'adoption sont enfants de Dieu et par la sanctification de l'Esprit sont vrais membres de Jésus-Christ. Et alors non seulement elle parle des saints qui habitent sur terre, mais de tous les élus qui ont été depuis le commencement du monde. Souvent par le nom d'Eglise elle signifie toute la multitude des hommes, laquelle étant éparsée en diverses régions du monde, fait une même profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ. Elle a le Baptême pour témoignage de sa foi. En participant à la Cène, elle professe d'avoir unité en doctrine et en charité, et consentante à la Parole de Dieu et de laquelle elle veut garder la prédication, suivant le commandement de Jésus-Christ. En cette Eglise il y a plusieurs hypocrites mêlés avec les bons qui n'ont rien de Jésus-Christ en dehors du titre et de l'apparence" (*Instit. Rel. Chrét.* IV, 1,7).

3) On trouve une définition semblable dans la *Fidei Ratio* de Zwingli (VI, *De ecclesia*). Si la *Confessio gallicana* (appelée encore *Confession de la Rochelle*) et la *Confessio belgica* suivent à peu près le schéma ecclésiologique de la *Confession d'Augsbourg*, la *Confession de Westminster* opère elle aussi une distinction très nette entre Eglise invisible et Eglise visible, quand elle dit qu'il existe une Eglise invisible et une Eglise visible (XXV, 1,2). A la différence de la théologie luthérienne, la *Confession de Westminster* spécifie que c'est à cette Eglise visible que le Christ donne des ministres de la Parole (*catholicae huic Ecclesiae visibili dedit Christus ministrorum ordinem*, XXV, 3). Les *Articles Anglicans* reprennent presque textuellement la définition de la *Confession d'Augsbourg* (Art. VII), mais en y insérant l'adjectif "visible": « L'Eglise visible du Christ est l'assemblée des fidèles dans laquelle la Parole de Dieu est prêchée purement et les sacrements sont administrés correctement, selon l'institution du Christ » (XXI, *De Ecclesia*).

4) Cela dit, la dogmatique réformée utilise elle aussi le concept de marques ou notes de l'Eglise, comme le montre le texte de Calvin que nous avons cité ci-dessus. La prédication de l'Evangile et les sacrements sont les signes auxquels l'Eglise devient visible. Précisons toutefois que le calvinisme y ajoute encore la discipline ecclésiastique. Une comparaison des confessions de foi réformées et luthériennes montre d'ailleurs que l'Eglise réformée attache dans sa formulation de la doctrine de l'Eglise beaucoup plus d'importance que le Luthéranisme à l'organisation et au gouvernement de l'Eglise.

5) Le ministère de la prédication est déclaré d'institution divine et l'on spécifie que personne ne doit l'exercer dans l'Eglise s'il n'est pas régulièrement appelé à cette fonction.

6) Quant aux propriétés ou qualités de l'Eglise, elles sont définies de la même façon que dans l'ecclésiologie luthérienne.

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

1) L'ecclésiologie protestante à l'égard de laquelle le piétisme avait adopté une attitude critique, fut battue en brèche par le rationalisme qui niait l'institution divine de l'Eglise et ne voyait en elle qu'une collectivité de droit humain utile pour défendre et promouvoir la morale chrétienne. Schleiermacher sut rendre à la dogmatique une dimension ecclésiologique. Il ne voyait cependant dans l'Eglise que « le regroupement des régénérés en vue de l'accomplissement d'une oeuvre commune »¹⁷⁹. C'est donc une entité essentiellement horizontale, sociologique, une sorte d'association d'hommes réunis par une même foi et se consacrant à une même tâche. Au XX^e siècle qui concède une possibilité de salut aux païens sans conversion au christianisme tout en essayant de

179 Schleiermacher: «... das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken » (*Der Christliche Glaube*, 6^e édit., II, p. 227).

préserver l' « extra Ecclesiam nulla salus », Paul Tillich fut le premier à distinguer entre Eglise manifeste et Eglise latente. Selon lui, Jésus tout en étant la meilleure révélation de Dieu aux hommes, n'en est pas la seule¹⁸⁰. L'esprit divin est présent non seulement dans l'Eglise chrétienne, mais "dans toute l'histoire" (III, 165.179). Il existe donc une union à Dieu dans l'état de "latence" ou une Eglise latente, tandis que l'Eglise manifeste est apparue sur terre avec Jésus-Christ (III, 427 s.). Tillich en conclut: "Il est important pour la mission de considérer que païens, humanistes et juifs sont membres de la communion spirituelle latente, et de ne pas faire d'eux des étrangers qu'il faut inviter à entrer dans cette communion" (III, 182). L'Eglise catholique affirme la même chose avec la distinction entre chrétiens anonymes et chrétiens conscients¹⁸¹. La théologienne allemande Dorothea Soelle écrit de son côté: "Chacun connaît des hommes qui se tiennent en dehors de l'Eglise et de sa vie communautaire, sans que pour autant ils rejettent le message chrétien, les soi-disant 'marginiaux'" (*Kirche ausserhalb der Kirche*, in *Wahrheit ist konkret*, p. 117). Elle poursuit en soutenant que le Christ n'est pas seulement "dans l'Eglise", mais qu'il "vit aussi de façon incognito dans le monde". Il existe "une Eglise en dehors de l'Eglise, une Eglise cachée, latente, dans laquelle le Christ est présent sans être reconnu, comme il le fut jadis sur le chemin d'Emmaüs". Il est "là où des hommes vivent autrement qu'auparavant, d'une façon plus réelle et plus libre". La "foi en Christ" ne se manifeste pas aujourd'hui exclusivement dans l'« Eglise officielle ou manifeste », mais aussi dans l'Eglise latente, « partout où commence, est vécue ou tout simplement espérée la vie de celui qui est libéré, partout où à cause de cette vie nouvelle on souffre et espère à la fois, là où des hommes ne renoncent pas à la rechercher et ne se déclarent pas d'accord avec les solutions d'un bonheur à bon marché » (op. cit. p. 120). « L'Eglise latente est là où des hommes ont affaire au Christ, non pas d'une façon ecclésiastique ni nécessairement de façon consciente, mais là où le Christ est présent dans leur action dans l'anonymat dont il a fait le signe de sa présence. Partout où le plus petit de ses frères reçoit à manger et à boire, où il est visité et consolé dans son emprisonnement, où il est reçu et où on lui donne les chances d'une vie plus humaine, s'accomplit la promesse que Jésus a faite concernant sa présence, et précisément là où il n'est pas présent officiellement. Partout où on agit ainsi, il continue de dire: 'C'est à moi que vous l'avez fait' (Mt 25: 40) » (op. cit. p. 122 s). K. Barth a dit les choses autrement, mais sa doctrine de l'apocatastase poursuit le même but. Catholicisme et protestantisme modernes se rejoignent ainsi dans l'affirmation qu'il existe une possibilité de conversion ou de réhabilitation après la mort, ou qu'on peut être sauvé sans conversion au Christ et sans entrée dans l'Eglise chrétienne.

2) L'Eglise chrétienne étant dans son essence invisible et constituée des vrais croyants (vere credentes), l'unité des chrétiens l'est aussi. Un lien invisible réunit tous ceux qui se repentent et croient en Jésus-Christ leur unique Sauveur. Mais la chrétienté présente aussi, et a toujours présenté, le triste spectacle des divisions et des dissensions doctrinales. Elle tente d'y remédier par l'oecuménisme ou unionisme. Celui-ci vise à rapprocher les différentes confessions au niveau du culte et de certaines activités ecclésiastiques, tout en sauvegardant leurs spécificités. Ses premières tentatives officielles remontent au XIX^e siècle. On songe par exemple à l'union des luthériens et des réformés dans la Prusse de l'époque. Dans un passé plus récent, l'Eglise catholique est entrée dans le dialogue oecuménique. L'unionisme pratique soit la méthode de l'« addition » qui consiste à additionner les différences doctrinales qui séparent les Eglises comme autant d'aspects d'une seule et même vérité, soit la méthode de la « soustraction » qui retient ce que les dénominations chrétiennes ont en commun et soustrait ce qui les divise. L'oecuménisme relativise toujours à un degré ou un autre le concept de vérité et ravale les formulations doctrinales au niveau d'approximations humaines qui ont toutes leur degré de légitimité. La Vérité devient ainsi quelque chose dont on peut tout au plus se

180 P. Tillich: « ... die letztgültige Offenbarung », mais pas "die einzige", *Syst. Theologie*. 3^e éd. I, 159; III, 180).

181 Cf. ce que Vatican II et des ouvrages catholiques récents disent de la possibilité pour les païens honnêtes qui n'ont pas encore entendu ou n'ont pas encore accepté l'Evangile, d'avoir part au salut).

rapprocher, et les divergences cessent d'être des erreurs incompatibles avec la révélation biblique. La théologie moderne, en rejetant l'origine et l'autorité divines de l'Écriture Sainte, ne peut qu'approuver un mouvement dont la motivation profonde est le refus de se résigner au scandale des divisions au sein de la chrétienté, mais dont l'action fait nécessairement fi de la Vérité divine révélée dans l'Écriture Sainte.

LES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES

1) On appelle ainsi diverses communautés et Églises issues du protestantisme traditionnel et qui ont rompu avec lui pour des raisons doctrinales. Elles sont généralement caractérisées par la foi en l'inspiration plénière et l'autorité souveraine de la Bible et l'adhésion aux articles fondamentaux du christianisme, tels que la Trinité, la divinité du Christ, sa naissance virginale, le caractère expiatoire de sa mort sur la croix, sa résurrection corporelle, son retour pour le jugement, la nécessité de la conversion et de la régénération, et le salut par la foi seule. Leur théologie sacramentelle est symboliste; c'est aussi la raison pour laquelle elles rejettent le pédobaptême. Les articles de foi que nous venons d'énumérer sont considérés comme fondamentaux et indispensables pour la pratique de la communion ecclésiastique. Celle-ci ne requiert pas de consensus sur les autres points doctrinaux considérés comme non fondamentaux.

2) Les Églises Évangéliques sont des Églises de professants. On en devient membre par une profession explicite de sa foi. Elles condamnent donc le multitudinisme de la plupart des Églises protestantes et ne confèrent le Baptême qu'à ceux qui font profession de leur foi.

3) C'est en raison de leur infidélité à l'héritage de la Réforme que tant d'Églises protestantes sont multitudinistes, qu'elles considèrent comme chrétiens tant de membres qui négligent ou méprisent les moyens de grâce, et qu'elles renoncent à l'exercice de la discipline ecclésiastique. Il convient donc de noter que le reproche fait par les Églises Évangéliques ne concerne pas toutes les Églises protestantes. Il existe en effet des Églises luthériennes et réformées qui, même si elles pratiquent le Baptême des enfants, ne sont pas multitudinistes, attendent de tous leurs membres qu'ils recourent régulièrement aux moyens de grâce, participent à la vie de leur communauté et mènent une existence de chrétiens sanctifiés, et qui pratiquent une discipline ecclésiastique évangélique, allant en cas de besoin jusqu'à l'excommunication.

L A DOCTRINE DES SACREMENTS

LE DOGME DE L'ÉGLISE ANCIENNE

1) Les sacrements sont pour les Pères Apostoliques des moyens de grâce, par lesquels Dieu procure à l'homme la régénération et le pardon des péchés. C'est ce que déclare l'*Épître de Barnabé*: "Le baptême procure la rémission des péchés" (XI, I). "Nous descendons dans l'eau, remplis de péchés et de souillures, mais nous en sortons chargés

de fruits, avec dans notre coeur la crainte et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus" (X, II). De même le *Pasteur d'Herma*s: "... le jour où nous sommes descendus dans l'eau et avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs" (*Mand.* IV, 3). Le Baptême a lieu, selon Justin Martyr, « pour le pardon des péchés et pour naître de nouveau » (huper apheseôs hamartiôn kai eis anagennèsin)". Il est un « bain » (loutros) par lequel Dieu accorde ces bienfaits (*Apol.* I, 61). Ceux qui le reçoivent sont « baptisés du Saint-Esprit » (hagiô pneurnati bebaptismenoi, *Dial.* 29). Théophile précise que l'homme est baptisé pour recevoir « la repentance et pour le pardon des péchés par l'eau et le bain de la nouvelle naissance » (metanoian kai aphésin hamartiôn dia hudatos kai loutrou paliggenesias, (*ad Autolycum* II, 16).

2) Les recherches historiques et théologiques ont montré que l'Eglise primitive baptisait les nouveau-nés (Joachim Jeremias, Oscar Cullmann). L'Eglise post-apostolique était pédobaptiste. Polycarpe de Smyrne déclare à la fin de sa vie: "Il y a quatre-vingt-six ans que je sers le Christ, et il ne m'a pas fait de mal. Comment pourrais-je blasphémer contre mon Roi, celui qui m'a sauvé?" (*Martyre de Polycarpe* 18, 3). Il confesse ainsi qu'il a été baptisé jeune enfant. Polycrate d'Ephèse, de même, affirme à la fin du II^e siècle qu'il a "soixante-cinq ans dans le Seigneur" (Eusèbe, *Hist. de l'Eglise*, V, 24, 7). Papyrus de Thyatire confesse: "Je sers Dieu depuis ma jeunesse, et jamais je n'ai sacrifié aux idoles, mais je suis chrétien" (*Actes du martyre de Carpus, Papyrus et Agathonice*). Justin Martyr mentionne dans son Apologie à l'empereur "beaucoup d'hommes et de femmes, âgés de 60 ou 70 ans, qui sont depuis leur enfance disciples du Christ" (I, 15, 6).

3) Irénée de Lyon affirme que le Baptême du Messie purifie les corps et les âmes (*Epideix.* 41), qu'il est le sceau de la vie éternelle et de la régénération en Dieu (*Epideix.* 3). Il est lui aussi témoin de la pratique pédobaptiste de l'Eglise de son époque: "Jésus est venu en effet sauver par lui-même tous les hommes; tous ceux, dis-je, qui par lui sont nés de nouveau en Dieu, nourrissons, tout-petits, enfants, jeunes gens et adultes" (*adv. Haer.* II, 22, 4). Dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome qui date de la même époque, on peut lire: "Vous baptiserez d'abord les petits. Tous ceux qui peuvent parler eux-mêmes, parleront. Mais, pour ceux qui ne peuvent pas parler, les parents parleront ou quelqu'un de leur famille" (16: 4 s). On pourrait mentionner aussi un certain nombre d'inscriptions funéraires attestant que les enfants des chrétiens étaient baptisés. Cf. Joachim Jeremias.

4) Tertullien fut le premier dans l'Eglise à émettre des doutes sur le Baptême des enfants. Il soutenait que le sacrement est une chose trop importante pour qu'on le confère aux petits, que le Baptême des nouveau-nés représente une responsabilité trop grande pour les parrains et marraines, et que les enfants sont innocents et n'en ont donc pas besoin: « Pourquoi l'âge innocent recourt-il à la rémission des péchés (quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?) » (*de Baptismo*, 18). « Le Seigneur dit: Ne les empêchez pas de venir à moi! Qu'ils viennent donc quand ils sont adolescents, quand ils apprennent. Qu'ils soient instruits quand ils viennent. Qu'ils deviennent des chrétiens quand ils pourront connaître le Christ » Il maintient qu'il faut d'abord instruire, avant de baptiser¹⁸². D'autre part, le baptisé assume une grande responsabilité qui est incompatible avec le jeune âge: « S'ils comprennent le sérieux du Baptême ils craindront davantage de le recevoir que de l'ajourner »¹⁸³. Pour cette même raison, il va jusqu'à conseiller aux adultes d'ajourner le Baptême jusqu'au moment où ils sont mariés ou ont pris la résolution de vivre dans le célibat. Cependant, l'Eglise de l'époque n'a pas suivi Tertullien sur ce point. Tertullien finit du reste par rompre avec elle en passant au Montanisme.

5) Clément d'Alexandrie déclare que le salut tout entier est conféré par le Baptême, qu'il offre la rémission des péchés et rend apte à saisir le salut par la foi (*Pard.* 1,6, 113).

¹⁸² « Ait quidem Dominus: Nolite eos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescent, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur. Fiant Christiani cum Christum nosse potuerint » (*De Bapt.* 18).

¹⁸³ « Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem »' (op. Cit.).

Origène, à l'inverse de Tertullien, est un ardent défenseur du pédobaptême dont la nécessité découle, selon lui, de la corruption originelle. Il certifie que c'est une pratique apostolique (*Epist. ad Rom. V; in Lev. Hom. VIII*). Sa façon de parler du Baptême montre à l'évidence qu'il le considère comme un moyen de grâce. C'est ainsi qu'il utilise l'expression « être baptisé d'eau et d'Esprit pour le pardon des péchés (baptisasthai hudati kai pneumatî eis aphesin hamartiôn) ». Selon Cyprien, il faut baptiser les enfants dès que possible, et sans attendre le huitième jour (*de Lapsu* 10). Eux aussi reçoivent le Saint-Esprit (*Epist. 64, 3*). Le Baptême confère la "indulgentia Dei", les "divina compendia", dépôts ou trésors divins (*Epist. 69, 12*). Ce sacrement libère de la mort éternelle (*Epist. 55, 22*), lave de toutes les souillures et apporte la lumière du Saint-Esprit (*ad Donat. 4*). Basile-le-Grand, Chrysostome, Grégoire de Nazianze et d'une façon générale tous les Pères de l'Eglise orientale du IV^e siècle soutiennent que le Baptême est un moyen de grâce et insistent sur le fait qu'il ne faut pas le refuser aux enfants. Il purifie des souillures et constitue ainsi une purification (katharsis, katharsion) des péchés (Chrysostome, in *Rom. Hom. 2,6; ad Catechum. I, 3*). Par ailleurs, il n'existe à ce sujet aucun dissensus entre l'Orient et l'Occident. Selon Ambroise, le Saint-Esprit est uni à l'eau du sacrement, car « l'eau ne purifie pas sans l'Esprit » (aqua non mundat sine Spiritu) (*de Myst. 4, 19*). Maxime-le-Confesseur: « En effet, le Saint-Esprit agit dans cette eau » (Spiritus enim Sanctus in illa aqua operatur) (*de Bapt. Tract. 2*). Pacianus: « C'est par le lavage que les péchés sont purifiés » (lavacro enim peccata purgantur, (*de Baptismo* 6).

6) Comme pour le Baptême, l'Eglise primitive s'est contentée d'attester l'efficacité salvifique de la Sainte Cène, sans procéder à une définition dogmatique de l'essence de ce sacrement. Il faudra pour cela attendre la venue de St. Augustin. Les premiers Pères de l'Eglise affirment l'union du Christ au pain et au vin. Leurs formulations se situent parfois à la limite de la superstition et de la foi en une action magique du sacrement. Ignace d'Antioche écrit: "L'eucharistie est la chair (sarka einai) de notre Sauveur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés et que le Père, par sa bonté, a ressuscitée" (*ad Smyrn. 7, 1*). "Je veux le pain de Dieu (arton theou), qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et je veux son breuvage qui est amour incorruptible" (*ad Roman. 7*). Ignace développa le concept de "médicament d'immortalité" qu'il appliqua à l'eucharistie: « ... en rompant un même pain, qui est le remède de l'immortalité, un antidote contre la mort pour vivre pleinement en Christ »¹⁸⁴. Nous trouvons chez Justin Martyr la même conception réaliste (*Apol. I, 66*). *Didachè des Apôtres*: "Tu nous as gratifiés d'une nourriture et d'un breuvage spirituels et de la vie éternelle, par Jésus ton serviteur" (10, 3). Notons au passage que la *Didachè* demande l'application d'une discipline eucharistique: les impénitents doivent se repentir avant d'être réadmis à la communion (10,6). D'autre part, elle appelle la Cène un sacrifice (thusia) (9, 5). Mais il s'agit manifestement du sacrifice ou de l'offrande que constituent les prières de louanges qui accompagnent l'administration du sacrement. Justin Martyr, par exemple, déclare que les prières et les actions de grâces (eucharistiai) sont les seuls sacrifices (thusiai) qui plaisent à Dieu (*Dial. 41, 117*). Nous interprétons de la même façon l'exhortation de la *Didachè*: "Réunissez-vous le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces après avoir, d'abord, confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur" (14, 1). Conformément à la conception monarchique de l'épiscopat qui vit le jour à l'époque, on précise que seul l'évêque est habilité à administrer la Cène; les prophètes ont cependant le droit de prononcer des prières à cette occasion (*Didachè* 10,6).

7) Chez Irénée, la notion de sacrifice prend une tournure nouvelle: le pain et le vin sont dits offerts à Dieu de même que les prières eucharistiques telles que les paroles d'institution. Les paroles de Mal 1: 10 s sur le pur sacrifice sont appliquées au sacrement. L'évêque de Lyon dit du Christ: « Il a enseigné pour le Nouveau Testament une nouvelle offrande (novam docuit oblationem) que l'Eglise, en la recevant des apôtres, offre à Dieu

184 « ... hena arton klôntes, hos estin pharmakon athanasias, antidotos tou mè apothanein, alla zèn en Ièsou Christò dia pantos » (*ad Eph. 20, 2*).

dans le monde entier » (*adv. Haer.* IV, 17, 5). Il ne s'agit pas encore d'un renouvellement non sanglant du sacrifice de Golgotha, mais l'idée est dangereuse et fera son chemin! Tertullien a une conception plus spiritualiste ou symboliste de la Cène. Il parle du pain « qui représente son corps même » (*quod ipsum corpus suum repraesentat*) (*contra Marcionem* I, 14). « Prenant le pain..., il en a fait son corps en disant 'mon corps', c'est-à-dire l'image de mon corps » (*c. Marcionem* IV, 9. 40). Les sacrifices dont il parle sont les prières et tout le culte des chrétiens. La théologie eucharistique d'Origène penche elle aussi vers une conception symboliste. Il en va de même pour Cyprien: le pain et le vin représentent le corps et le sang du Christ. Il développe par contre la notion de sacrifice eucharistique. Fidèle à sa conception, de la hiérarchie, il précise que ce n'est pas le peuple chrétien, mais le prêtre qui apporte ce sacrifice à Dieu en prenant la place du Christ: « Il agit à la place du Christ, faisant ce qu'a fait le Christ, et offre maintenant à Dieu dans l'Eglise un sacrifice véritable et entier (*vice Christi fungitur, sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri*) ». Cependant, il ne s'agit pas d'un renouvellement ou d'une répétition, mais d'une simple imitation du sacrifice du Christ. La tendance nouvelle est grave et s'avérera irréversible. Au lieu de voir dans la Cène un don de Dieu à l'homme, on la conçoit comme un don ou une offrande de l'homme à Dieu, un moyen de parvenir au pardon parmi d'autres (prières, aumônes, jeûnes, exercices de piété, martyre, etc.). La doctrine de la présence du Christ dans la Cène cède le pas à celle du sacrifice. Elle est à la fois « sanctification » des éléments terrestres par laquelle se réalise la présence du corps et du sang du Christ, et « offrande » (*oblatio*) faite à Dieu, mais on insiste beaucoup plus sur celle-ci que sur celle-là. L'imitation du sacrifice du Christ par le prêtre rend efficace devant Dieu le pouvoir rédempteur de la mort du Christ. Célébrer la Cène, c'est "sanguinem offerri" (Cyprien, *Epist.* 63, 9). Ce sacrifice, tout comme la pénitence et les bonnes oeuvres, rend Dieu propice et l'incite au pardon. Les défunts participent aux mêmes bienfaits que les vivants: « Nous offrons constamment pour eux des sacrifices (*sacrificia pro eis semper... offerimus*) » (Cyprien, *Epist.* 39, 3; 12, 2). La Sainte Cène est un sacrifice « pour ceux qui dorment » (*pro dormitione*) (*Epist.* I, 2). En célébrant la Cène, les vivants adoucissent le sort des défunts dans l'au-delà. Clément d'Alexandrie et Origène avaient déjà formulé le concept de purgatoire où les âmes se purifient, concept que l'Eglise n'a pas inventé, mais qu'elle a emprunté au paganisme grec et romain et qui s'était introduit dans le judaïsme tardif.

8) Cyrille de Jérusalem explique que le corps et le sang du Christ pénètrent dans notre corps et le rendent participant de la nature divine (*Vingt-trois leçons catéchétiques*, 4, 3; 5, 15). C'est ainsi que la Cène produit l'immortalité ou qu'elle constitue un antidote contre le poison contenu dans le corps (Grégoire-de Nysse). Il parle d'une « transformation » (*metapoïèsis*) du pain et du vin, et annonce ainsi le futur dogme de la transsubstantiation. De même Jean Damascène (*Orth. Fid.* IV, 13). L'eucharistie, qui est un sacrifice non sanglant et mystique réconcilie avec Dieu et communique l'immortalité (*De imag. or.* 2, 17). La théologie eucharistique de l'Orient est donc plus réaliste que celle de l'Occident. Cependant, on assiste avec Hilaire de Poitiers et Ambroise à un retour de l'Occident vers le réalisme. C'est que la notion de transsubstantiation gagne du terrain, quoiqu'elle ne fasse pas encore l'objet d'une formulation dogmatique rigoureuse. De l'avis d'Ambroise, les éléments sont transformés par la consécration en la substance du Christ: « La bénédiction a plus de pouvoir que la nature du fait que la nature est changée par elle »¹⁸⁵. « La parole du Christ ne serait-elle pas vraie, par laquelle la nature des éléments est changée (*ut species mutet elementorum*)... La Parole du Christ qui a pu, à partir de rien, créer ce qui n'était pas, ne peut-elle pas changer les choses qui sont en ce qu'elles n'étaient pas? »¹⁸⁶. Il dit des éléments terrestres: « Par le mystère de la sainte prière ils sont transformés en corps et en sang (*in carnem transfigurantur et sanguinem*" (*De Fide* 4, 10, 124). Le pape Gélase I (mort en 496), cependant rejetait encore la notion de transsubstantiation: « La

¹⁸⁵ « Majorem vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur » (*De myster.* 9, 50).

¹⁸⁶ « Sermo igitur Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare quod non erat? » (*De myster.* 9, 52).

substance ou nature du pain et du vin ne cesse pas (non desinit substantia vel natura panis et vini) » (*Epist. Pontif. I, 541 s.*).

9) L'Eglise primitive considérait le Baptême et la Sainte Cène comme deux mystères institués par le Christ et légués à son peuple. Cependant, la théologie de l'époque ne songea guère à rapprocher les deux et les traitait séparément. Il s'ensuit qu'on n'a pas cherché de dénominateur commun aux deux et qu'il n'existe donc pas de théologie sacramentelle proprement dite chez les premiers Pères de l'Eglise. Tertullien fut le premier à parler du « sacrement du Baptême et de l'Eucharistie » (*sacramentum baptismatis et eucharistiae*, (*adv. Marc. IV, 30; de Exhort. cast. 7; de Baptismo 3*). Ce Père est du reste le créateur de bon nombre de concepts dogmatiques (testament, Trinité, péché originel, satisfaction). "Sacramentum" est l'ancienne traduction latine du terme grec "mustèrion" que Justin Martyr (*Apol. I, 66*) et Clément d'Alexandrie (*Paed. I, 123*) appliquèrent au Baptême et à la Cène. Cependant, l'Eglise de l'époque désignait aussi sous le nom de "sacramenta" certains autres symboles ou rites religieux, ainsi que les doctrines mystérieuses de la foi chrétienne. Tertullien parle de la religion chrétienne comme d'un "sacramentum" (*adv. Marc. V, 18; adv. Praxeam, 30*). Cyprien parle du sacrement de la Cène; mais il lui arrive également de parler du sacrement de la Trinité (*de Orat. dom.*) et de qualifier le Notre-Père de "sacramentum" (*op. cit.*).

NAISSANCE ET FORMATION DU DOGME CATHOLIQUE

LE BAPTÊME

1) Saint Augustin est le père de la théologie sacramentelle. C'est dans la controverse avec les donatistes qu'il a été amené à le devenir. Ces derniers reprochaient à l'Eglise officielle son manque de discipline et prênaient une sanctification parfaite. Ils soutenaient notamment que la validité du sacrement dépendait de la dignité de celui qui les administre. C'est sur ce point particulier que Saint Augustin les réfuta. Il introduisit dans la doctrine des sacrements une notion nouvelle, celle du caractère indélébile qu'ils sont censés imprimer... Le Baptême est efficace et confère un caractère tel qu'il n'a pas besoin d'être renouvelé, si celui qui déchoit de la foi se reconvertit par la suite. L'évêque d'Hippone distingue entre le sacrement lui-même et le Saint-Esprit, entre le signe extérieur et visible et l'action intérieure de l'Esprit: « Le sacrement est une chose, l'efficacité du sacrement en est une autre (*aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*) » (*in Joh. 26, 11*). Les éléments visibles sont les symboles de choses divines et invisibles (*signacula rerum divinarum, rerum invisibilium*) (*de Cat. Rud. 26, 50*). Si l'élément visible symbolise l'action invisible, c'est qu'il existe une similitude, une ressemblance entre les deux. La validité des sacrements ne dépend pas des dispositions personnelles de celui qui les administre, mais de la Parole de Dieu. C'est grâce à elle qu'ils sont les signes des bénédictions divines: « Enlève la Parole et qu'est-ce que l'eau si ce n'est de l'eau? (*detrahe Verbum, et quid est aqua nisi aqua*). La Parole s'ajoute à l'élément et il y a sacrement (*accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum*) qui est comme une Parole visible (*ipsum tanquam visibile verbum*) » (*in Joh. 31, 15*). Le Saint-Esprit réalise donc intérieurement ce que l'eau accomplit extérieurement. C'est le sens d'une

formule telle que: « D'où lui vient ce pouvoir, si ce n'est de la Parole? Non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue »¹⁸⁷. Si donc le don du Saint-Esprit est lié à l'eau du Baptême et que l'Esprit Saint agit en même temps que l'eau, il n'agit pas cependant par elle. En d'autres termes: l'Esprit Saint agit par le Baptême, mais pas par l'eau du Baptême. C'est dans ce sens que celui-ci est « sacrement de la rémission des péchés » (*sacramentum remissionis peccatorum*) (*de Bapt.* V, 21, 29). Il n'anéantit et ne supprime pas le péché, mais le couvre: « La concupiscence de la chair est remise dans le Baptême. Il en résulte non pas qu'elle n'existe plus, mais qu'elle n'est plus imputée comme péché... Il ne reste donc rien qui ne soit pardonné »¹⁸⁸. « En effet, être pardonné c'est n'avoir pas à répondre d'un péché (*hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*) » (*de Nupt. et Conc.* I, 26,29). C'est dans ce sens qu'Augustin dit souvent: « Par le Baptême les péchés sont supprimés (*baptismo... peccata delentur*) » (*in Psalm.* 106, 3). Enfin, Augustin ne limite pas l'efficacité du Baptême aux péchés commis avant sa réception, mais l'étend à tous ceux que commet le chrétien: « Ce qui a lieu une seule fois fait que non seulement les péchés commis auparavant, mais aussi ceux qui le sont par la suite sont pardonnés aux fidèles ».

2) La Scolastique propose une doctrine élaborée des sacrements. C'est du reste sur cette question qu'elle concentra l'essentiel de ses efforts. Hugo de Saint Victor définit les sacrements de la façon suivante: « Un sacrement est un élément corporel ou matériel destiné à être perçu par les sens. Il représente par analogie, signifie par son institution et contient en vertu de la consécration quelque grâce invisible et spirituelle »¹⁸⁹. Ou encore: « Le sacrement est la forme visible de la grâce invisible qui y est offerte (*visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae*) » (*Summa* tr. II, c. I). Pierre Lombard fait du sacrement le « signe de la grâce de Dieu » (*signum gratiae Dei*), la « forme de la grâce invisible » (*Sent.* IV, dist. 13). Il y eut encore pendant un certain temps des hésitations sur le nombre de sacrements. Hugo de Saint Victor distingue trois classes de sacrements: ceux qui sont nécessaires au salut, parce que celui-ci y est conféré (Baptême, Cène et Confirmation), ceux qui, sans être nécessaires au salut, font progresser dans la sanctification (utilisation de l'eau bénite, aspersion avec la cendre), et ceux qui semblent n'avoir été institués que pour rendre l'administration des autres possible (sacrement de l'Ordre). Par ailleurs, il qualifie de sacrements le mariage, la pénitence et l'extrême-onction (*de Sacram.* I, VIII, 7; II, IX, XIV, XV). Alexandre de Halès reconnaît sept sacrements, mais fait remonter le Baptême et la Cène seuls à l'institution du Christ, attribuant les autres aux initiatives des apôtres (*Summa* IV, qu. 8). Selon Thomas d'Aquin, les cinq premiers sacrements servent au perfectionnement spirituel et au salut des chrétiens, et les deux derniers (ordre, mariage) au gouvernement et à l'accroissement de l'Eglise (*Summa* III, qu. 65, art. I). Le Baptême et la Cène sont "potissima sacramenta" (*Summa* III, qu. 62, art. 5). Il en va de même de Bonaventure (*Brev.* VI; cent. III, sect. 47, c. 3). C'est donc l'âge d'or de la Scolastique qui fixa définitivement dans l'Eglise catholique le nombre des sacrements et justifia dogmatiquement son choix.

3) La Scolastique s'efforce aussi de définir les modalités d'action des sacrements. Thomas d'Aquin précise que par la mort du Christ, les sacrements de la nouvelle alliance ont reçu une « puissance instrumentale ou efficace » (*virtus instrumentalis seu effectiva*) que ne possédaient pas ceux de l'ancienne alliance (*Summa* III, qu. 62, art. 5). En les recevant, le croyant obtient un « caractère » (*character*) qui, pour le Baptême, la confirmation et l'ordre, est dit indélébile et interdit leur renouvellement. Thomas d'Aquin: « Les sacrements de la nouvelle alliance impriment un caractère (*characterem imprimunt*) » (*III, qu. 63, art. 2*). Concile de Florence (1431) : « Parmi ces sacrements il y en a trois, le

¹⁸⁷ "Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente Verbo? Non quia dicitur, sed quia creditur" (*in Joh.* 80, 3).

¹⁸⁸ "Dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur... Non ergo aliquid remanet, quod non remittatur" (*de Nupt. et Conc.* I, 26,28); *de Peccat. Mer. et Rem.* I, 39,78; *contra Julianum* II, 1,3).

¹⁸⁹ "Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualement gratiam" (*de sacr. lib.* I, IX, c. 2).

Baptême, la Confirmation et l'Ordre, qui confèrent à l'âme de façon indélébile un caractère, c'est-à-dire un signe différent des autres. C'est pourquoi ils ne sont pas administrés une deuxième fois à la même personne. Les quatre autres ne confèrent pas de caractère et peuvent être renouvelés »¹⁹⁰.

4) Les sacrements n'agissent pas seulement "ex opere operantis", mais aussi "ex opere operato". Ceci signifie selon Gabriel Biel qu'il suffit, pour qu'ils soient efficaces, qu'on ne leur oppose pas l'obstacle d'un péché mortel, sans qu'une bonne disposition du cœur soit requise. G. Biel s'exprime ainsi: « On dit que le sacrement confère la grâce 'ex opere operato,' ce qui signifie qu'en vertu de l'acte même qu'est le sacrement, la grâce est offerte et conférée à ceux qui le reçoivent, s'ils ne dressent pas l'obstacle d'un péché mortel, si bien que l'offre du signe suffit et qu'un bon mouvement intérieur de la part de celui qui le reçoit n'est pas requis. Les sacrements sont dits conférer la grâce 'ex opere operante', par voie de mérite, ce qui signifie que le sacrement ne suffit pas à lui seul pour conférer la grâce, mais qu'il faut en plus un bon mouvement ou un pieux sentiment intérieur de celui à qui est conférée la grâce, ce qui constitue un mérite de condignité ou de congruité »¹⁹¹. C'est ce que Duns Scot avait déjà enseigné avant lui. La validité des sacrements ne dépend donc pas des dispositions intérieures, de la foi ou de la dignité de celui qui les administre. Il suffit qu'il ait l'intention de faire ce que l'Eglise doit faire en les administrant; faute d'être "actuelle", cette intention doit au moins être "habituelle" (Thomas d'Aquin, *Summa* III, qu. 64, art. 5.9).

5) La doctrine thomiste fut celle que l'Eglise catholique finit par retenir. A la différence de Thomas d'Aquin, Duns Scot niait que la puissance agissante de la grâce était contenue dans les sacrements.

6) Les précurseurs de la Réforme, Jean Wyclif et Jean Wessel, rejetèrent avec ardeur le concept d'« opus operatum », tout en faisant preuve d'une grande vénération pour les sacrements (Wyclif: *Triolog.* lib. IV, c. 1 ss; Wessel: de *Communione Sanctorum*, 817).

7) En ce qui concerne donc le Baptême, signalons en passant qu'à l'époque de la Scolastique ce sacrement était généralement conféré par immersion; ce n'est que progressivement que celle-ci fut supplantée par l'aspersion. Thomas d'Aquin précise que la coutume qui consiste à immerger est « plus courante et préférable »(communior et laudabilior). Le Baptême est dit communiquer la "gratia gratum faciens", c'est-à-dire la grâce salvifique, en supprimant le péché, et en particulier le péché originel des enfants. Alexandre de Halès: « Toute culpabilité est supprimée par le sacrement du Baptême, et l'homme est rétabli, en ce qui concerne l'âme, dans l'état d'innocence originel ». « Il a le pouvoir de supprimer la culpabilité ou la dette (habet virtutem tollendi reatum sive debitum)» (*Summa Universalis Theologiae*, IV, qu. 8, art. 3). Cependant, en supprimant la culpabilité, le Baptême laisse dans le baptisé l'« étincelle du péché » (fomes peccati), la concupiscence, qui n'est pas conçue comme un péché. Tous les fruits de la rédemption, la libération de la culpabilité et du châtement, sont réellement communiqués par le Baptême. Les enfants sont eux aussi rendus participants par le sacrement de toute l'oeuvre rédemptrice du Christ.

8) La doctrine scolastique du Baptême souffre de la fausse conception de la grâce qui se fit ouvertement jour à cette époque: grâce infuse, communiquée par les sacrements, qui permet à l'homme de réaliser sa justification. Le Baptême n'est pas conçu comme le don

190 "Inter haec sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quae characterem i.e. spiritualem quoddam signum a caeteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt".

191 "Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediatur ob ex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cuius intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, praecise, et non major propter exhibitionem sacramenti" (*Sent.* IV, lib. 1, qu. 3).

de la justification, mais comme le moyen d'y parvenir, moyennant la nécessaire coopération entre la grâce divine et l'homme.

9) Dans ses déclarations officielles, le magistère de l'Eglise Catholique a repris les grandes thèses de la Scolastique thomiste. Le *Décret pour les Arméniens* (22 Novembre 1439) du Concile de Florence spécifie que le Baptême est le premier et le plus important de tous les sacrements: « Le saint Baptême est le premier de tous les sacrements (primum omnium sacramentorum), car il est la porte de la vie éternelle (vitae spiritualis janua est). Par lui, en effet, nous devenons membres du corps du Christ qu'est l'Eglise » (Denzinger, 696). Le Concile de Trente dans sa 6^o session précise que le Baptême est « cause instrumentale de la justification..., c'est-à-dire un sacrement de foi, car sans elle [la foi] il n'y a jamais eu de justification » (Denzinger, 799). La "forme" ou essence du Baptême est l'application de l'eau avec invocation de la Trinité. Cf le Concile de Latran IV (1215). Le *Décret pour les Arméniens* compte sept sacrements de la nouvelle alliance, qui confèrent la grâce, et dont trois ne sont pas renouvelables. A la différence des sacrements de l'ancienne alliance qui ne faisaient que représenter la grâce, ils la confèrent effectivement. « Cinq de ces sacrements ont été institués pour permettre à l'homme de progresser spirituellement, tandis que les deux derniers sont là pour permettre à l'Eglise de gouverner et de se multiplier (Denzinger, 695). Le Canon 4 de la 7^o session du Concile de Trente affirme la validité du Baptême administré par les hérétiques au nom du Père, du Fils et du Saint dans l'intention de faire ce que fait l'Eglise (Denzinger, 860). L'Eglise catholique reconnaît aussi par la voix de ses plus grands théologiens la réalité du baptême d'intention et du baptême du sang qui apportent les mêmes grâces que le Baptême du Christ, lorsque ce dernier n'a pas pu être reçu (Ambroise, *de Obitu Valentiniani* 51 s; Augustin, *de Bapt.* 4, 22,29; Thomas d'Aquin, *Summa* III, qu. 68, art. 2). Le ministre ordinaire du Baptême est le prêtre (*Décret pour les Arméniens*, Denzinger 696; Thomas d'Aquin, *Summa* III, 67, 1.2), mais en cas de nécessité celui-ci peut être administré non seulement par un diacre, mais par tout laïc, éventuellement même par un païen ou un hérétique, du moment qu'est respectée l'intention de l'Eglise (*Décret pour les Arméniens*, Denzinger 696; *Décret des Jacobites*, Denzinger 712; Thomas d'Aquin, *Summa* III, 67, 3.4; *Catechismus Romanus*, qu. 19). Se fondant sur Origène (*Comment. in Rom.* 5, 9), Cyprien (*ad sacerdotem fidum*), l'Eglise catholique affirme la nécessité du Baptême des enfants, non seulement pour le pardon des péchés à venir, mais aussi pour celui du péché originel. Concile de Carthage (418) : « En raison de cette règle de foi, les petits enfants eux aussi, bien qu'ils n'aient pas encore pu d'eux-mêmes commettre des péchés, sont véritablement baptisés pour la rémission des péchés, pour que soit purifié en eux par la régénération ce qui leur a été transmis par la naissance »¹⁹². Le Concile de Trente cautionne l' "opus operatum" de la Scolastique en ces termes: « Si quelqu'un affirme que les sacrements de la nouvelle alliance ne confèrent pas la grâce 'ex opere operato', mais qu'il suffit de la foi en la promesse divine pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème! »¹⁹³. Il précise par ailleurs que le pardon procuré par le Baptême ne consiste pas simplement à couvrir ou ne pas imputer les péchés, mais à les effacer effectivement: « Si quelqu'un nie que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ qui est offerte dans le Baptême supprime la culpabilité du péché originel, ou s'il affirme que le péché originel n'est pas réellement et entièrement remis, mais qu'il est simplement rayé ou non imputé, qu'il soit anathème! »¹⁹⁴. Du fait que par le Baptême l'homme revêt le Christ, il est délivré des châtiments qu'il a mérités par ses péchés (*Décret pour les Arméniens*, Denzinger, 696) et délivré de la puissance de Satan (Concile de Florence, Denzinger, 712). La concupiscence qui demeure après le péché (fomes), n'est pas un péché en soi et ne nuit à l'homme que s'il y consent (Concile de Trente, Denzinger, 792). Selon le Synode de Vienne (1311/1312), le Baptême confère en

192 « Fropter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt » (Denzinger, 102).

193 "Si quis dixerit, per ipsa Novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit » (Denzinger, 851).

194 « Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit » (Denzinger, 792).

plus du pardon des péchés une grâce qui lui est infusée tel un habitus (infunditur quoad habitum, Denzinger, 483). C'est par cette infusion de la grâce ou des "virtutes" communiquées par le Baptême que le croyant réalise sa justification avec l'aide de Dieu. Quant aux enfants qui meurent sans avoir reçu le Baptême, ils sont exclus de la vision béatifique de Dieu et subissent la sanction des damnés tout en échappant à leur châtement.

LA SAINTE CÈNE

1) Saint Augustin professe une doctrine de la Sainte Cène qui oscille entre le réalisme et le symbolisme. Dans bon nombre de textes, il affirme la présence réelle du corps et du sang du Christ: « Enlève la Parole et qu'est-ce que l'eau si ce n'est de l'eau? (detrahe Verbum, et quid est aqua nisi aqua). La Parole s'ajoute à l'élément et il y a sacrement (accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum) qui est comme une Parole visible (ipsum tanquam visibile verbum) » (*in Joh. 31, 15*). Par la Parole, le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ. « Notre grand Seigneur, par sa miséricorde, nous a vraiment donné à manger son corps (vere nobis dedit manducare corpus suum), dans lequel il a tant souffert, et à boire son sang (sanguinem bibere)" (*Enarrat. in Ps 33, 25*). Augustin donne à Jean 6 une interprétation eucharistique et distingue entre la manducation orale et la manducation spirituelle du Christ. Dans son commentaire de Jean 6, il écrit: "C'est pourquoi celui qui ne demeure pas en Christ et en qui le Christ ne demeure pas, ne mange absolument pas sa chair de façon spirituelle et ne boit pas son sang, même si de façon charnelle et visible il presse de ses dents le sacrement du corps et du sang du Christ . Au contraire, il mange et boit le sacrement pour son jugement, parce que l'impur qu'il est ose participer aux sacrements du Christ qu'on ne reçoit de façon digne que si on est pur" (*Tract. in ev. Joh. 26, 18*). "Tout se fait donc ici pour notre instruction, mes bien-aimés, pour que nous ne mangions pas le corps et le sang du Christ d'une façon simplement sacramentelle (ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento), ce que font beaucoup d'impies, mais que nous mangions et buvions pour devenir participants de son Esprit (sed usque ad Spiritus participationem manducemus et bibamus), afin que nous demeurions des membres dans le corps du Christ" (op. cit. 27, II). Cependant, il lui arrive aussi de distinguer entre les signes visibles et le contenu invisible du sacrement et de faire de ceux-là les symboles de celui-ci. St. Augustin semble ainsi militer pour une interprétation symboliste de la Cène. Il va jusqu'à nier l'ubiquité de la nature humaine du Christ: « Tu ne dois pas douter qu'en tant que Dieu il [le christ] est présent partout... et qu'il est dans un endroit du ciel en raison du mode d'existence de son corps véritable »¹⁹⁵. Si Dieu a attribué au corps du Christ l'incorruptibilité, semblable à celle des vêtements des Hébreux dans le désert qui ne se déchirèrent pas durant tout leur voyage (*Epist. 205, 1.2*), il faut en exclure l'ubiquité, car elle porterait atteinte à la réalité de son corps (veritas corporis) (*Epist. 187, 3,10*). D'autre part, l'eucharistie a une dimension sacrificielle. La célébrer, c'est se souvenir de la mort du Christ, commémorer son sacrifice. Les chrétiens célèbrent la commémoration de son sacrifice (ejusdem sacrificii mermoriam) par l'oblation et la participation à son corps et son sang (*contra Faust. 20, 18; de 83. quaest., 61, 2*). « En s'unissant au Christ par la cène, l'Eglise s'offre elle-même à Dieu par une célébration qui est commémoration du sacrifice du Christ: 'est là le sacrifice des chrétiens: beaucoup constituent un seul corps en Christ (hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo) » (*De Civ. Dei X, 6*). Il a voulu que le sacrement soit le sacrifice quotidien de l'Eglise (quotidianum voluit esse Ecclesiae sacrificium), lui qui est le chef de son corps. Elle enseigne à s'offrir elle-même à lui » (*De Civ. Dei X, 20*). Terminons, en rappelant qu'Augustin n'a pas livré à l'Eglise une doctrine élaborée de la Cène, l'occasion ne lui en ayant pas été fournie, si bien que les avocats du symbolisme tout comme les défenseurs du réalisme peuvent invoquer son

¹⁹⁵ "Ubique totum praesentem esse non dubites tanquam Deum... et il loco aliquo coeli propter veri corporis modum" (*Epist. 187, 12,41; 3, 10; Tract. in Joh. 50, 13*).

autorité. D'autre part, s'il assimile volontiers l'Eucharistie à un sacrifice, il ne parle pas d'un renouvellement non sanglant et cependant expiatoire du sacrifice du Calvaire. Il s'agit d'une simple commémoration des souffrances et de la mort de Jésus.

2) Grégoire-le-Grand (mort en 604) va plus loin. Il abandonne la notion de commémoration défendue par Cyprien et Augustin, et assimile l'Eucharistie à une répétition réelle du sacrifice du Christ. La Sainte Cène devient chez lui un moyen quasi magique de venir au secours des hommes en détresse, d'obtenir de Dieu la libération des prisonniers ou son intervention en faveur des naufragés (*Dial.* 4, 57). Le purgatoire est élevé au rang d'un dogme, et le sacrifice de la messe a pour but d'en délivrer les âmes (*Dial.* 4, 55). Si la conception de la présence du corps et du sang du Christ défendue par Hilaire et Ambroise était nettement réaliste et que celle d'Augustin penchait plutôt vers le symbolisme, l'Eglise finit par adopter une attitude ambivalente, en utilisant des formulations symbolistes tout en proclamant la présence réelle. La doctrine du sacrifice de la messe joua un rôle dans cette évolution. Peu à peu s'amorça aussi la doctrine de la transsubstantiation. Cependant, les conceptions dogmatiques étaient encore floues. Avant de parler d'un changement de substance proprement dit, on vit le changement¹⁹⁶ opéré par la consécration dans une sorte de "re-présentation" du corps du Christ ou dans une communication aux éléments terrestres de la dignité et de la signification du corps du Christ. Théodulf, par exemple, écrit: « Par la consécration invisible du Saint-Esprit, le pain et le vin se muent pour revêtir la dignité du corps et du sang du Seigneur »¹⁹⁷.

3) Au IX^e siècle, une controverse opposa Paschase Radbert à Raban Maur et Ratramne de Corbie. Paschase Radbert articula le concept de transsubstantiation, à quoi Raban Maur et Ratramne de Corbie répliquèrent en défendant une conception symboliste de la présence du corps et du Christ. L'Eglise catholique donna raison à la conception réaliste de Paschase Radbert.

4) Bérenger de Tours (mort en 1088) tenta un compromis entre la transsubstantiation et le symbolisme. La substance du pain et du vin reste, selon lui, inchangée; mais ils deviennent par la consécration "sacramentum corporis et sanguinis Christi". Seuls les croyants reçoivent ce corps et ce sang du Christ. Il n'y a pas à vrai dire de changement de substance, mais la consécration rend le corps et le sang du Christ présents pour ceux qui communient dans la foi. Sa doctrine fut condamnée à Rome et à Vercelli en 1050. On l'obligea à signer une profession de foi attestant la transsubstantiation en ces termes: « Après la consécration, le pain et le vin ne sont pas seulement un mystère, mais aussi le véritable corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est sensiblement et véritablement, et non pas simplement d'une façon mystérieuse que le prêtre les tient dans la main, que le corps est rompu et saisi avec les dents par les fidèles ». Bérenger récidiva dans un traité intitulé *De Sacra Coena*. Il dut se rétracter une fois de plus à Rome en 1079 et confesser: « Par le mystère de la consécration et les paroles de notre Rédempteur, le pain et le vin sont substantiellement transformés en chair et sang véritables et vivifiants de Jésus-Christ ». Intérieurement cependant Bérenger resta convaincu de la justesse de sa doctrine.

5) La confession qu'on imposa à Bérenger devint la doctrine officielle de l'Eglise. Le catholicisme sanctionna la « conversion véritable et essentielle » (vere et essentialiter converti) d'une substance dans l'autre. Hildebert démontra l'ubiquité du corps du Christ (*De Sacram. Altaris*, Migne 171.180) : « C'est la toute-puissance qui a été communiquée au Christ aussi selon la chair... qui fait qu'il peut être partout corporellement présent (in coelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse ubicunque, autant qu'il veut ». Mais à la différence de ce qu'on avait enseigné auparavant, on affirma que la

196 Cf. l'emploi du verbe "transire" chez Augustin, Gélase I, Théodulf et Raban Maur.

197 "Per invisibilem Sancti Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeunt dignitatem" (*de Bapt.* 18).

transsubstantiation impliquait la disparition de la substance du pain et du vin, et que tous les communiants, y compris les impies, recevaient le corps et le sang du Christ, quoique, pour ces derniers, pas d'une façon profitable (non salubri efficientia) (*Alger*, I, 21). On distingua donc entre la consommation corporelle (comestia corporalis) qui est celle de tous les communiants, et la consommation spirituelle (comestia spiritualis) propre à ceux qui communient dans la foi.

6) Parmi les disciples de Bérenger, il y en eut qui défendirent la théorie de l'impanation ou companation, affirmant que le Christ était uni au pain comme sa nature divine est unie à la nature humaine (personaliter impanatum Christum). Cette théorie, tout en récusant la transsubstantiation, voulait assurer la permanence de la substance du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin après la consécration. Elle fut rejetée comme hérétique, mais parvint à refaire surface chez les nominalistes Duns Scot et Occam. Le mot "transsubstantiation" vit le jour à cette époque. Quant à la doctrine même que ce terme recouvre, elle fut reprise et développée par les premiers scolastiques. Hugo de Saint Victor affirme: « Par les paroles de consécration, la substance du pain et du vin est changée en vrai corps et sang du Christ. Il reste l'espèce seule du pain et du vin, la substance ayant été changée en une autre (sola specie panis et vini remanente, substantia in substantiam transeunte) » (*De Sacram.* II). Anselme compare la transsubstantiation au changement d'eau en vin aux noces de Cana (*Tractatus bipartitus de corpore et sanguine Domini*, I). De même Abélard (*Epist.* 29) et Pierre Lombard: « Il s'ensuit que le vrai corps et sang du Christ sont sur l'autel, que le Christ y est tout entier dans chacune des espèces, et que la substance du pain est changée en corps, et celle du vin en sang »¹⁹⁸. On était convaincu aussi que le Christ tout entier est présent dans chacune des espèces. Pierre Lombard: « Le Christ tout entier est reçu sous chaque espèce, et non pas davantage sous l'une que sous l'autre »¹⁹⁹. Quant à la conception sacrificielle du sacrement, elle était à l'époque une chose acquise une fois pour toutes. L'Eucharistie était un renouvellement du sacrifice du Christ. Pierre Lombard: « Il est immolé chaque jour dans le sacrement, car celui-ci est la commémoration de ce qui a eu lieu une fois pour toutes ». « Le Christ, immolé une fois pour toutes, est sacrifié chaque jour, mais différemment de part et d'autre »²⁰⁰.

7) Le Concile de Latran IV (1215) éleva la transsubstantiation au rang d'un dogme: « Le corps et le sang du Christ sont véritablement contenus dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin, le pain étant par la puissance divine changé en corps, et le vin en sang. Et personne ne peut administrer ce sacrement en dehors du prêtre qui a été ordonné selon le rite »²⁰¹.

8) Au XIII^e siècle, cependant, Bérenger avait encore des disciples qui préféraient la consubstantiation par impanation à la transsubstantiation. C'était le cas de Duns Scot qui se contentait de l'affirmation de la présence réelle, sans qu'il y ait changement de substance (*Sent.* IV, dist. 10, qu. 1, 10 s; qu. 2, 11). A la « transsubstantiation productive » (transsubstantiatio productiva) qui change effectivement la substance, il opposait la « transsubstantiation adductive » (transsubstantiatio adductiva) qui ajoute à la substance du pain celle du corps du Christ (IV, dist. 11, qu. 1, 24). La théorie de la concomitance, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle le Christ tout entier est présent dans chacune des deux espèces, eut pour conséquence la communion sous une seule espèce qui était une pratique courante à l'époque de Thomas d'Aquin (*Summa*, qu. 80, art. 12). On précisait aussi qu'aussi longtemps que les accidents du pain et du vin étaient

198 « Constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti » (*Sent.* IV, dist. 10, art. 4).

199 « Sub utraque specie tamen totus sumitur Christus, nec plus sub utraque nec minus sub altera tantum sumitur » (IV, dist. 11, art. 6).

200 « Quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel... "Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc et aliter nunc » (IV, dist. 12, art. 7).

201 « Corpus et sanguis Christi in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus » (Denzinger, 430).

préservés, le Christ restait présent en eux en vertu de la consécration. Le pouvoir de consacrer les éléments et d'opérer la transsubstantiation ne réside pas seulement dans les paroles d'institution, « mais aussi dans le pouvoir transmis au prêtre dans la consécration et l'ordination » (sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione) » (Thomas d'Aquin, *Summa*, III, qu. 82, art. 1). Les franciscains, à la différence des thomistes, soutenaient que les paroles de consécration ne possèdent pas en elles-mêmes le pouvoir de réaliser la transsubstantiation, mais que celle-ci avait lieu par une intervention personnelle de Dieu au moment où ces paroles de consécration sont prononcées (Bonaventure, IV, dist. 10, p. 2, art. 1; Duns Scot, IV, dist. 8, qu. 2, 23 s).

9) Les péchés mortels étant effacés par le sacrement de la pénitence, l'Eucharistie est là, selon la Scolastique, pour délivrer de la culpabilité, quand il n'y a pas de péché mortel. Mais elle peut aussi, par la « grâce de la charité » (gratia caritatis), changer la contrition imparfaite en contrition parfaite et expier ainsi les péchés mortels. Cependant, l'aspect sacrificiel de la Cène l'emporte de loin sur sa dimension sacramentelle. En elle est représentée la passion du Christ (Thomas d'Aquin, III, qu. 79, art. 7). « Elle est «une image qui représente d'une certaine façon la passion du Christ (imago quaedam repraesentativa passionis Christi), mais elle est aussi immolation (vera ejus immolatio), de même qu'un autel représente réellement la croix du Christ ou qu'un portrait de Cicéron est un 'Cicéron' » (qu. 83, art. 1). Le corps du Christ n'y est pas rompu, car la fraction concerne la quantité dimensionnelle accidentelle du pain et non la substance du corps (qu. 77, art. 7). Mais l'hostie offerte est substantiellement le corps que le Christ a laissé immoler sur la croix. On offre donc à Dieu le corps qui fut cloué sur la croix en sacrifice. C'est pourquoi il s'agit d'un renouvellement réel du sacrifice sanglant du Christ. Gabriel Biel explique: « Le Christ a été immolé une fois pour toutes sur la croix... Cependant il est offert chaque jour sur l'autel, voilé dans les espèces du pain et du vin... Il s'agit donc d'un vrai sacrifice, parce qu'on offre dans l'Eucharistie la même chose que ce qui fut sacrifié sur la croix »²⁰². Il s'ensuit que le sacrifice de la messe possède le même pouvoir que celui de la croix et qu'il expie les péchés. Ces formulations dogmatiques, sanctionnées par le magistère de l'Eglise, ont mené la doctrine catholique de l'Eucharistie à son aboutissement.

10) Occam opérera un tournant passager, jamais sanctionné par Rome. Reprenant l'idée de Duns Scot, selon laquelle non seulement les accidents, mais la substance même du pain et du vin restent inchangés, il forge le concept de "consubstantiation" (*De Sacram. Altaris*, 3). Tout en se soumettant au dogme officiel de l'Eglise, il ne cache pas sa préférence pour la consubstantiation.. Son point de vue sera partagé par Durand de Saint-Pourçain, Thomas de Strasbourg, Gabriel Biel et Pierre d'Ailly. Ce dernier déclare: « Il est tout à fait possible que la substance du pain coexiste avec celle du corps. Cette façon de voir les choses est possible et ne milite ni contre la raison ni contre l'autorité de la Bible. Elle est plus facile à concevoir et plus rationnelle »²⁰³. Luther fait appel à l'autorité de Pierre d'Ailly dans son *De Captivitate Babylonica* (WA VI, 508) pour montrer que la transsubstantiation n'a pas toujours été le dogme de l'Eglise Catholique. La vogue que connut la notion de consubstantiation montre que le dogme de la transsubstantiation ne satisfaisait pas beaucoup les esprits, et plus particulièrement qu'il n'avait pas d'assise biblique. Wyclif (*de Eucharistia*) et Jean Huss (*de Corpore Christi*) le rejetèrent comme un élément païen contraire à l'Ecriture et à la raison.

11) Signalons en passant que le dogme de l'Eglise orientale oscille entre la consubstantiation (Jean Damascène) et la transsubstantiation (Théophylacte, Euthymius Zigabenus, Nicolas de Méthone), d'où sans doute le maintien de la communion sous les

202 "Licet semel oblatus est Chriptus i {lcruce..., offertur tamen idem in al tari quotidie velatus in panis vini que specie...; et ideo vere sacrificium dicitur, quia idem in eucharistia offertur qui in cruce immolatus est" (*Sent.* IV, dist. 12, qu. 2, art. 1).

203 "Valde possibile est, substantiam panis coexistere substantiae corporis. Ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati Bibliae. Immo est facilius ad intelligendum et rationabilior" (*Sent.* IV, qu. 6).

deux espèces.

12) Le Concile de Trente, après avoir affirmé la présence réelle du corps et du sang du Christ dès l'instant de la consécration, et la concomitance, affirme la transsubstantiation en ces termes: « Par la consécration du pain et du vin, toute la substance du pain est changée en la substance du corps de notre Seigneur le Christ, et toute la substance du vin est changée en substance de son sang. La sainte Eglise catholique appelle ce changement à juste titre et à bon escient une 'transsubstantiation' »²⁰⁴. Puis, il est affirmé que tous les croyants doivent à ce saint sacrement le culte de latrie (cultus latriae) (cap. 5, Denzinger, 878). La consubstantiation est rejetée de la façon suivante: « Si quelqu'un enseigne que dans le saint sacrement de l'Eucharistie la substance du pain et du vin coexiste avec le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ..., qu'il soit anathème »²⁰⁵. L'anathème frappe aussi tous ceux qui affirment la nécessité de communier sous les deux espèces: « Si quelqu'un affirme que la sainte Eglise catholique n'a pas été amenée pour de bonnes raisons à ne donner que le pain aux laïcs et aux membres du clergé qui ne célèbrent pas la messe, et qu'elle se trompe en cela, qu'il soit anathème »²⁰⁶. « Si quelqu'un nie que le Christ tout entier, source et auteur de toutes grâces, est reçu sous l'unique espèce du pain, parce que, comme certains l'affirment à tort, il faut le recevoir sous les deux espèces pour agir conformément à son institution, qu'il soit anathème! »²⁰⁷. Enfin, l'Eucharistie est définie comme un sacrifice non sanglant propitiatoire: « Puisque dans ce divin sacrifice qui est apporté au cours de la messe, le Christ lui-même est présent et immolé de façon non sanglante..., le Saint Synode enseigne que ce sacrifice est propitiatoire... Dieu en effet est apaisé par cette offrande, il offre sa grâce et le don de pénitence et pardonne crimes et péchés, même les plus grands. Il y a une seule et même victime. Celui-là même qui s'est immolé sur la croix sacrifie par le ministère du prêtre. Seule la façon de sacrifier change... C'est pourquoi, le sacrifice rituellement apporté conformément à la tradition des apôtres a lieu non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres besoins des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts en Christ et qui ne sont pas encore pleinement purifiés »²⁰⁸.

13) Les formulations contemporaines du magistère de l'Eglise catholique n'ont en rien modifié le dogme traditionnel. Cependant, il est intéressant de constater qu'au lieu de soutenir que le prêtre apporte à Dieu le sacrifice non sanglant du Christ, on préfère aujourd'hui affirmer que c'est le Christ lui-même qui apporte ou renouvelle son sacrifice par le ministère du prêtre. C'est ce qu'on peut lire par exemple dans l'encyclique de Pie XII *Mediator Dei* du 20 Novembre 1947: "Le vénérable sacrifice de l'autel (altaris sacrificium) n'est donc pas une simple commémoration des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, mais un sacrifice au sens vrai et propre du terme (vera et propria sacrificatio), par lequel le Souverain Sacrificateur opère d'une façon non sanglante ce qu'il a déjà fait sur la croix, en s'offrant lui-même au Père éternel comme une offrande (hostia) agréable (*Mediator Dei*, 55). Pie XII ajoute cependant « qu'avec lui et par lui tous les chrétiens apportent ce sacrifice et qu'ils s'offrent (devoveant) eux-mêmes avec lui! » (op. cit., 63). Après avoir rejeté la doctrine protestante du sacerdoce universel, l'encyclique

204 "Per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata" (Session XIII, cap. 4, Denzinger, 87.7).

205 "Si quis dixerit, in sacro-sancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christ..., anathema sit" (can. 2, Denzinger, 884).

206 "Si quis dixerit, panctam Ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse. ut laicos ~tque etiam clericos non conficientes (scil. qui ne célèbrent pas la messe) sub una panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse, anathema sit" (Session XXI, can. 2, Denzinger, 935).

207 "Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur, anathema sit" (can. 3, Denzinger, 936).

208 « Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente (scil. de façon non sanglante) immolatur..., docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse (Can. 3) ...Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crima et peccata etiam ingentia dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa... Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta Apostolorum traditionem offertur » (Can. 3) » (Session XXII, cap. 2, Denzinger, 940).

précise que seul le prêtre a, en vertu de son ordination, le pouvoir d'apporter ce sacrifice (op. cit., 70) .Le prêtre "s'approche de l'autel en tant que ministre du Christ. Il est inférieur à celui-ci, mais se situe au-dessus du peuple. Celui-ci, par contre, ne peut en aucune façon participer au privilège des prêtres, parce qu'il n'a en aucune façon à porter (sustinet) la personne du Rédempteur divin et qu'il n'a pas à se réconcilier lui-même avec Dieu" (op. cit., 66). L'encyclique rappelle aussi que le culte d'adoration est dû à l'hostie (97).

LE DOGME PROTESTANT

LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL OU LES MOYENS DE GRÂCE:

1) C'est sur ce point crucial que les protestants restent malheureusement divisés, que s'élève entre eux un mur qui n'est pas près de tomber. Luther affirme avec force que le Saint-Esprit n'agit pas de façon salvifique en dehors des moyens de grâce, que le pardon et le salut sont liés à ces moyens institués par Dieu (Parole et sacrements) et par lesquels il lui plaît d'appeler les hommes à la repentance et à la foi, de les convertir, régénérer, justifier, sanctifier et préserver dans la foi. *Articles de Smalkalde*: "Tout cela vient de l'antique serpent, du diable qui fit aussi d'Adam et d'Ève des illuminés en les détournant de la Parole externe de Dieu pour les amener à une fausse spiritualité et à des opinions fantaisistes... Dieu ne donne à personne son Esprit ou la grâce, sinon par ou avec la Parole externe qui doit précéder. C'est notre sauvegarde contre les illuminés ou spirituels qui se flattent d'avoir reçu l'Esprit sans et avant la Parole" (III, VIII, 3 ss.).

2) Zwingli, que Luther visait dans le texte que nous venons de citer, affirmait exactement l'inverse: « Je crois et je sais que tous les sacrements sont tellement loin de conférer la grâce qu'ils ne l'apportent ou ne la dispensent en aucune façon... En effet, le Saint-Esprit n'a pas besoin d'un guide ou d'un véhicule; il est lui-même la force et le mouvement qui apporte toute chose et n'a pas besoin d'être apporté... La grâce de l'Esprit n'est apportée ni par cette ablution, ni par cette gorgée, ni par cette onction... Par le Baptême, l'Eglise reçoit donc publiquement celui qui auparavant a été reçu par la grâce. Il n'apporte donc pas la grâce, mais l'Eglise atteste ainsi que la grâce a été accordée à celui qui a reçu le Baptême »²⁰⁹.

3) C'est du pur illuminisme que Calvin lui-même dénonce en ces termes: "Ceux qui ont osé écrire que le Baptême n'est autre chose qu'une marque et enseigne par laquelle nous protestons devant les hommes de notre religion, ainsi qu'un homme d'armes porte la livrée de son prince pour s'avouer de lui, n'ont pas considéré ce qui est le principal dans le Baptême: c'est que nous devons le prendre avec cette promesse que tous ceux qui auront cru et seront baptisés, auront le salut" (*Instit. de la Relig. Chrét.* XV, 1). Prédication de la Parole et sacrements sont donc pour Calvin, comme pour Luther, des moyens de grâce, quoiqu'ils ne le soient pas de la même façon. Cf. Auguste Lecerf, *Des Moyens de Grâce*, in *Revue Réformée*, N° 22, p. 4).

²⁰⁹ "Credo, imo scio omnia sacramenta tam abesse ut conferant gratiam, ut ne adferant quidem aut dispensent... Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio qua cuncta fertur, non qui ferri opus habeat... Non igitur hac mensione, non hoc haustu, non illa unctio adfertur Spiritus gratia... Baptismo igitur Ecclesia publice recipit eum qui prius receptus est per gratiam. Non ergo adfert gratiam Baptismum, sed gratiam factam esse ei cui datur; Ecclesia testatur" (*Fidei Ratio*, VII).

4) Il existe une différence de taille entre Luther et Calvin. Le Réformateur de Genève écrit: "Les sacrements... nous servent de la part de Dieu de la même manière que les messagers de bonnes nouvelles de par les hommes: à savoir, non pour nous conférer les biens, mais seulement nous annoncer et démontrer les choses qui nous sont données par la libéralité de Dieu, ou bien nous sont arrhes pour les ratifier... Le Saint-Esprit est celui qui apporte les grâces de Dieu avec soi, qui donne lieu en nous aux sacrements et les y fait fructifier... Nous enseignons que la grâce intérieure de l'Esprit, comme elle est distincte du ministère extérieur, aussi doit en être considérée séparément... En même temps, cette fausse imagination est abattue d'enfermer dans les éléments la vertu de justifier et les grâces du Saint-Esprit, comme s'ils en étaient les récipients" (*Instit. Rel. Chrét.*, XIV, 17). En s'exprimant ainsi, Calvin ne veut pas seulement affirmer que la grâce divine n'est pas localement enfermée dans l'élément visible du sacrement et s'opposer à l'« opus operatum » catholique qui assimile l'action du sacrement à celle d'un médicament agissant par sa propre vertu. En cela, Luther le suivrait. Mais il va plus loin: tout en affirmant que le Saint-Esprit agit par la Parole et les sacrements, il entend ne pas le lier aux éléments visibles que sont l'eau du Baptême et le pain et vin de la Sainte Cène. Le Baptême, il est vrai, est "signe et enseigne de notre purification", "une lettre patente et scellée, par laquelle il nous mande, confirme et assure que nos péchés nous sont tellement remis, couverts, abolis et effacés qu'ils ne viendront jamais à être regardés de lui, ne seront jamais remis en sa souvenance et ne nous seront jamais par lui imputés" (XV, 1). Calvin tient toutefois à préciser: "Saint Paul n'a pas voulu signifier que notre ablution et notre salut soient parfaits par le moyen de l'eau, ou que l'eau contienne la vertu pour purifier, régénérer et renouveler, et Saint Pierre non plus n'a pas voulu dire que l'eau soit la cause de notre salut. Mais ils ont seulement voulu signifier qu'on reçoit en ce sacrement l'assurance de telles grâces" (*Instit. Relig. Chrét.*, XV, 2). On peut donc définir la différence entre Luther et Calvin de la façon suivante: pour Luther, le Saint-Esprit agit « par le sacrement » (per sacramentum), tandis que pour Calvin il agit « dans le sacrement » (in sacramento). Luther lie l'action du Saint-Esprit aux éléments visibles des sacrements, tandis que Calvin la déclare simplement concomitante; elle a lieu dans les sacrements, mais n'est pas liée à leurs éléments visibles. Luther est convaincu que l'eau du Baptême a, en vertu de la promesse du Christ, le pouvoir de purifier et de sauver, tandis que Calvin se contente d'affirmer que cette eau est le 'signe' d'une purification intérieure. Dieu n'offre pas le pardon et le salut par l'eau du Baptême, mais en même temps que cette eau. En termes dogmatiques: la doctrine luthérienne confère aux moyens de grâce à la fois une "vis exhibitiva" et une "vis collativa" (ils manifestent et confèrent la grâce), tandis que la doctrine calviniste restreint leur efficacité à la "vis exhibitiva" (ils ne font que manifester la grâce). Cf. Pierre Charles Marcel, *Le Baptême, sacrement de l'alliance nouvelle*, in *Revue Réformée*, octobre 1950, p. 106 s. En ce qui concerne l'action du Saint-Esprit et l'efficacité des sacrements, Calvin se situe à mi-chemin entre Zwingli qui rejette la notion même de moyens de grâce, et Luther.

LE BAPTÊME

1) Luther définit le Baptême comme n'étant pas "une eau ordinaire, mais une eau administrée par suite d'un commandement de Dieu et unie à sa Parole" (*Petit Catéchisme*). C'est le "accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum" de Saint Augustin. Il précise dans les *Articles de Smalkalde* qu'il n'accepte pas la doctrine thomiste qui, oubliant la Parole et l'institution divines, affirme "que Dieu a mis dans l'eau une vertu spirituelle qui enlève le péché au moyen de l'eau" (III, V). La Parole de Dieu sanctifie l'eau, de sorte que celle-ci « n'est pas autre chose que Parole de Dieu ou Parole divine » (nihil aliud sit quam Dei seu divina aqua, *Grand Catéchisme*). En ce qui concerne l'efficacité du Baptême, le Réformateur déclare: "Le Baptême opère la rémission des péchés, il délivre de la mort et du diable, et il donne le salut éternel à tous ceux qui

croient, conformément aux paroles et aux promesses de Dieu" (*Petit Catéchisme*). Luther voit dans Tite 3: 5 la preuve formelle que le Baptême est un bain de régénération (*Petit Catéchisme; Grand Catéchisme, Le Baptême, § 27*). Se fondant sur Marc 16 et d'autres textes, il confesse que le Baptême est un moyen de grâce par lequel Dieu offre son pardon et son salut à quiconque le reçoit avec foi: "Nous dirons donc tout simplement que la vertu, l'oeuvre, l'utilité, le but et l'effet du Baptême, c'est de sauver" (*Grand Catéchisme, Le Baptême, § 23-27*). Si la validité du Baptême ne dépend ni de la foi de celui qui l'administre ni de la foi de celui qui le reçoit, il n'agit nullement "ex opere operato". Ce que Dieu y offre n'est reçu et appréhendé que par la foi: "Ce n'est pas l'eau, certes, qui opère ces grandes choses, mais c'est la Parole de Dieu unie à l'eau et la foi qui s'appuie sur cette Parole de Dieu dans l'eau" (*Petit Catéchisme*). "La foi seule rend la personne digne de recevoir utilement l'eau salutaire et divine. Ce qui est offert et promis ici, par ces paroles jointes à l'eau, ne peut être reçu que si nous croyons à ces paroles. Sans la foi, le Baptême ne sert à rien, bien qu'il soit en lui-même un trésor inépuisable" (*Grand Catéchisme, Le Baptême, § 32 ss*) .

2) La *Confession d'Augsbourg* dit du Baptême « qu'il est nécessaire au salut et que par lui est offerte la grâce de Dieu (quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei) » (Article IX). Elle ajoute « que les enfants doivent être baptisés et que par le Baptême ils sont présentés à Dieu et reçus en grâce ». C'est ce qu'affirment aussi les *Articles de Smalkalde*, en précisant que la promesse de la rédemption vaut aussi pour les enfants (III, V). La foi ne fait pas le Baptême, mais au contraire se fonde sur lui. Etant bain de régénération, celui-ci fait naître la foi dans le coeur ou la fortifie, si elle est déjà là. C'est pourquoi, "nous apportons l'enfant, estimant et espérant qu'il croit, et nous demandons à Dieu de lui donner la foi. Toutefois ce n'est pas à cause de cela que nous baptisons, mais c'est parce que Dieu l'a ordonné et que nous savons que Dieu ne ment pas" (*Grand Catéchisme, Le Baptême, § 56*).

3) Les Dogmaticiens de l'Orthodoxie luthérienne qualifient l'union de la Parole et de l'eau d'« union sacramentelle » (unio sacramentalis). Elle est dite « réelle et exhibitive » (realis et exhibitiva). C'est pourquoi il est faux de distinguer entre Baptême intérieur et Baptême extérieur, ou entre Baptême d'eau et Baptême d'Esprit. C'est par l'eau que l'Esprit agit dans le Baptême. L'effet du Baptême est « don de la foi et de la grâce de l'Évangile » (fidei et gratiae evangelicae oblatio), « offre » (collatio) pour les enfants, et « sceau » (obsignatio) pour les adultes (Gerhard, Quenstedt, Hollaz). Les enfants ne sont pas baptisés « parce qu'ils croient » (quia credunt), mais « pour qu'ils croient » (ut credant). Etant moyen de régénération, le Baptême produit la foi chez l'enfant, une foi implicite que nous ne pouvons pas décrire psychologiquement, et qui devient explicite et consciente à mesure que l'enfant grandit dans l'écoute de l'Évangile et dans un environnement chrétien). M. Chemnitz donne au sujet de la foi des enfants l'explication suivante: "Quand nous disons que les enfants croient ou qu'ils ont la foi, il ne faut pas imaginer qu'ils comprennent ou ressentent les mouvements de la foi (infantes intelligere aut sentire motus fidei), ce qui est le propre de la foi consciente ou réfléchie (fides reflexa), par opposition à la foi dite directe ou implicite (fides directa seu implicita), mais nous entendons rejeter l'erreur de ceux qui estiment que les enfants baptisés plaisent à Dieu et sont sauvés sans que le Saint Esprit agisse en eux de quelque manière que ce soit (sine actione aliqua Spiritus Sancti in eis), puisque le Christ dit clairement: 'Si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit...'. C'est pourquoi il faut que le Saint-Esprit soit efficace et qu'il agisse dans les enfants qui sont baptisés (in infantibus qui baptizantur efficacem esse et operari), pour qu'ils reçoivent le Royaume de Dieu d'une manière qui leur est propre et qui nous reste inexplicable (suo quodam modo nobis inexplicabili). Et bien que nous ne puissions comprendre suffisamment et expliquer avec des mots humains quelle est cette action ou opération spéciale du Saint-Esprit, il est cependant certain qu'elle a lieu et se réalise par la Parole de Dieu (esse tamen et fieri ex Verbo Dei certum est) (*Examen Concilii Tridentini II,*

2,10).

I

4) Zwingli, comme nous l'avons vu, dissocie entièrement Saint-Esprit et Baptême et fait de celui-ci une simple profession de foi et un acte liturgique par lequel l'Eglise atteste que le baptisé a été reçu en grâce par Dieu.

5) Calvin, au contraire, fait du Baptême un « signe et enseigne de notre purification », une « lettre patente signée et scellée, par laquelle il nous mande, confirme et assure que tous nos péchés nous sont... remis » (*Instit. Relig. Chrét.* XV, I). Le Réformateur de Genève s'élève contre ceux qui réduisent le sacrement à une simple profession de foi publique (loc. Cit.). Dieu agit dans le Baptême, contrairement à ce que soutenait Zwingli. Cependant, cette action n'a pas lieu par l'eau, mais parallèlement à elle. L'eau du Baptême ne purifie pas et ne sauve pas. Affirmer le contraire, c'est, de l'avis de Calvin, lui attribuer un pouvoir qui est particulier au sang du Christ. Le Baptême nous fortifie dans la certitude du pardon, en nous assurant que le sang du Christ nous purifie intérieurement comme nous purifie extérieurement l'eau qui est répandue dans le sacrement (XV, 2). *Catéchisme de Heidelberg*: "Ce n'est pas sans grave raison que Dieu parle ainsi: non seulement il nous enseigne que nos péchés sont expiés par le sang et par l'Esprit du Christ, comme sont lavées par l'eau les souillures du corps, mais bien plus encore il nous assure par ce divin symbole et quittance que nous sommes tout autant purifiés de nos péchés par cette lotion interne que nous le sommes extérieurement et de façon visible par l'eau" (73, 446). *Confession des Pays-Bas* (appelée encore *Confessio Belgica*): "Les ministres nous présentent un sacrement et une chose visibles, mais Dieu lui-même offre ce qui est signifié par le sacrement, à savoir les dons et les grâces invisibles" (34, 385). *Confession de Westminster*: "Le Baptême est un sacrement du Nouveau Testament, institué par Jésus-Christ, non seulement pour l'admission solennelle du baptisé dans l'Eglise visible, mais aussi pour lui être un témoignage et un sceau de l'alliance de grâce" (28, I). Cependant, l'acte extérieur et l'acte intérieur ne se rejoignent pas nécessairement. Ils ne le font que pour les élus, puisque eux seuls sont appelés au pardon et au salut. Il y a donc limitation de l'efficacité du Baptême aux élus. La théologie calvinienne fonde le Baptême des enfants chrétiens sur leur droit à la régénération et aux bénédictions du Christ, droit qui provient de l'appartenance de leurs parents à l'alliance divine. Calvin: "Les enfants des fidèles sont saints dès leur naissance, parce que, avant de venir au monde, ils sont déjà adoptés en l'alliance de vie éternelle. Il n'y a point d'autre raison de les recevoir en l'Eglise, sinon que déjà auparavant ils appartenaient au corps de Christ... Il faut que la grâce d'adoption précède le Baptême" (*La vraie façon de réformer l'Eglise*, p. 122.123). Certains Réformés ont développé la notion de "régénération présomptive" (Lasco, Ursinus, Acronius, Voetius, Witsius, et plus récemment Kuyper aux Pays-Bas), selon laquelle il est permis d'admettre que la régénération a lieu au moment du Baptême. D'autres se refusent à cette explication, tenant à limiter la régénération aux seuls élus. Après un long débat, les *Conclusions d'Utrecht* (1908) affirmèrent que "ce jugement de charité relatif à la régénération présomptive ne signifie en aucun cas que tous les enfants baptisés sont effectivement régénérés, étant donné que tout Israël n'est pas Israël (Rm 9: 6.7), en clair: étant donné que seuls les élus sont régénérés²¹⁰. Signalons enfin que la théologie réformée ne connaît pas de Baptême d'urgence (Calvin, *Instit. Relig. Chrét.*, 15, 20).

6) En l'absence de confessions de foi précises et normatives, il est difficile de cerner la doctrine du Baptême des Eglises dites évangéliques. Celle-ci dépend en grande partie de leur doctrine de la grâce et du libre-arbitre. Le théologien baptiste Alfred Kuen réduit le Baptême à un simple symbole: "Le Baptême n'est lié à cette purification que parce qu'il la symbolise" (*Le Baptême*, 1970, p. 46). L'eau du Baptême représente le Baptême d'Esprit qui donne accès à une vie nouvelle en communion avec Dieu (op. cit., p. 60). Le Baptême est un acte visible qui symbolise le sceau spirituel et un signe d'appartenance à l'Eglise (p.

210 Cf. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 640.

53). Le *Nouveau Manuel d'Instruction des Eglises Mennonites* (1956) rejette l'opinion selon laquelle le Baptême est un acte par lequel "Dieu régénère celui qui y est soumis" (p. 68). D'une façon générale, les Eglises Evangéliques rejettent le Baptême des enfants. Le Baptême n'étant pas un moyen de grâce, un sacrement dans lequel c'est avant tout Dieu qui agit et offre sa grâce, son pardon et son salut, l'accent est mis presque exclusivement sur ce que fait l'homme quand il le reçoit, donc sur sa profession de foi. Aussi n'est-il conféré qu'à ceux qui confessent leur foi de façon explicite et constitue-t-il ainsi un témoignage et un engagement public à vivre dans la repentance et la foi (A. Kuen, *Le Baptême*, p. 73. 77 s. 199; *Le Nouveau Manuel d'Instruction*, p. 70).

7) La théologie luthérienne libérale du XIX^e siècle est caractérisée par un mépris à peine dissimulé pour les sacrements. D'autres Luthériens ont réagi en versant dans l'autre extrême et en défendant une théologie du Baptême et de la Cène qui a des accents nettement romanisants (A. Vilmar). K. Barth en bon théologien réformé voit l'essence du sacrement dans les concepts de "sceau" et de "signe": "De même qu'un roi est présent dans un sceau et l'utilise pour donner du poids à sa lettre, de même le sacrement est lié à la prédication comme le signe du Christ agissant présentement" (*Credo*, 1948, p; 170 s). On sait que par la suite, K. Barth abandonna cette définition calvinienne et en faveur d'une conception zwinglienne du sacrement. Plus conséquent que le Réformateur de Zürich, il rejeta le Baptême des enfants et exerça en cela une grande influence sur le protestantisme du XX^e siècle.

LA SAINTE CÈNE

1) Pour ce qui concerne la Sainte Cène, Luther se battit sur deux fronts. D'une part, il se dressa contre l'ignominie que représentait pour lui le sacrifice de la messe et dénonça la communion sous une seule espèce et le dogme de la transsubstantiation (*De la Captivité Babylonienne de l'Eglise*, 1520). Par ailleurs, il dut défendre la doctrine de la présence réelle contre Zwingli, Oecolampade, Carlstadt et les « Enthousiastes » (Schwärmer)²¹¹. Il avoua avoir été tenté de recourir à une interprétation symbolique des paroles d'institution, "parce que je constatais que j'aurais pu ainsi infliger au pape le coup le plus dur²¹², mais "je suis prisonnier et ne peux me libérer de ces liens. Le texte est trop puissant, et les mots ne permettent pas de lui donner un autre sens".

2) "La Sainte Cène est un sacrement institué par notre Seigneur Jésus-Christ, dans lequel nous mangeons son vrai corps et buvons son vrai sang sous les espèces du pain et du vin" (*Petit Catéchisme*). La présence réelle a son fondement dans les paroles d'institution, et si Luther recourt à la christologie et en particulier au "genus majestaticum" (communication à la nature humaine des attributs de la nature divine), ce n'est pas pour fonder cette présence réelle, car elle se fonde sur les seules paroles d'institution de ce sacrement, mais pour montrer qu'elle est possible. Luther n'admet pas que le corps du Christ soit enfermé dans un lieu précis du ciel. Dans son traité *Bekennntnis vom Abendmahl Christi* (1528), le Réformateur montre que le Christ jouit de plusieurs modes de présence, dont l'ubiquité. C'est pourquoi il n'admet pas qu'on commette ce qu'il appelle une violence dans l'interprétation des paroles d'institution. Il rejette l'explication de Carlstadt, selon laquelle Jésus aurait montré son corps quand il a dit: "Ceci est mon corps". Il rejette également celle de Zwingli qui réduit le verbe « être » (« ceci est mon corps, ceci est mon sang » au verbe « signifier ». il rejette enfin l'interprétation d'Oecolampade que Calvin reprendra à

211 Cf. aussi *Das die Worte Christt 'Das ist mein Leil usw.' noch feststehen wider die Schwarmgeister*, 1527; *Bekennntnis vom Abendmahl Christi*, 1528; Colloque de Marbourg, 1529).

212 Cf. *An die Christen zu Strassburg* (1524).

son compte et qui consiste à dire que le pain est l'image ou la figure du corps du Christ, soit parce que ce corps fut rompu sur la croix comme le Christ rompit le pain devant ses disciples (en réalité le corps du Christ ne fut pas rompu sur la croix, on ne lui brisa pas les os), soit parce que le corps du Christ nourrit l'âme comme le pain nourrit le corps. Ceci dit, Luther ne cherche pas à expliquer les modalités de cette présence et ne défend pas la théorie de l'impanation. Il se contente d'utiliser des tournures qui attestent qu'il s'agit d'une présence réelle: "Peu importe qu'on dise qu'il est dans le pain, qu'il est le pain ou qu'il est là où est le pain. Je ne veux pas me battre pour des mots, pourvu que le sens soit retenu et qu'on confesse que ce que nous mangeons dans la Cène n'est pas du simple pain, mais le corps du Christ". On appelle cela la manducation orale qui concerne aussi ceux qui communient indignement, car elle ne se fonde pas sur la foi des communicants, mais sur les paroles du Christ (*Concorde de Wittemberg*, 1536). Quel est l'effet de la Sainte Cène? "La grâce de la Sainte Cène est indiquée par ces mots: "Donné et répandu pour vous en rémission des péchés". Ainsi, en vertu de ces paroles, nous recevons dans la Sainte Cène la rémission des péchés, la vie et le salut; car là où il y a rémission des péchés, il y a aussi vie et salut" (*Petit Catéchisme*). En rendant le communicant participant de son corps et de son sang, le Christ lui donne les arrhes du pardon. Il scelle de la sorte ce pardon par ce par quoi il l'a acquis sur la croix. La foi est bien sûr requise de la part du communicant, car quiconque communie dans l'impénitence ou l'incrédulité se rend coupable envers le corps et le sang du Christ.

3) *Confession d'Augsbourg*: "Nous enseignons que le vrai corps et le vrai sang du Christ sont véritablement présents (*vere adsint*), distribués et reçus dans la Cène sous les espèces du pain et du vin. Nous rejetons donc la doctrine contraire" (Article 10). *Apologie de la Confession d'Augsbourg*: "Nous confessons que le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans la Sainte Cène (*vere et substantialiter adsint*) et qu'ils sont offerts et reçus avec les éléments visibles, le pain et le vin" (Art. 10, 54). *Articles de Smalkalde*: "Ils sont reçus non seulement par les chrétiens pieux, mais aussi par les mauvais chrétiens" (111, 6).

4) On sait que Melanchthon finit par se distancer de la doctrine de Luther. Dans sa réédition de la *Confession d'Augsbourg* de 1540, il remplaça la tournure « sont vraiment présents et distribués » (*vere adsint et distribuuntur*) par la formule « sont vraiment exhibés avec le pain et le vin » (*cum pane et vino vere exhibeantur*) et supprima la fin du paragraphe: "Nous rejetons donc la doctrine contraire". En adoptant le *Livre de Concorde* (1580), l'Eglise luthérienne souscrivait à la première édition de la *Confession d'Augsbourg* qu'on appelle l'*Invariata* et rejetait ainsi les changements apportés par Melanchthon. La *Formule de Concorde* (1577) mit fin au crypto-calvinisme qui s'était introduit dans le Luthéranisme et ratifia le « vraiment et substantiellement » (*vere et substantialiter*): «... que le corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment et substantiellement dans la Cène du Seigneur et qu'ils sont distribués et reçus avec le pain et le vin »²¹³. Elle rejette la réduction des paroles d'institution à une simple « présence et manducation spirituelle » (*praesentia et manducatio spiritualis*) (VII, 5) en faveur d'une « manducation orale » (*manducatio oralis*), tout en condamnant une conception capernaïtique²¹⁴ de cette manducation: « Le corps et le sang du Christ ne sont pas seulement consommés spirituellement par la foi, avec le pain et le vin, mais aussi oralement, non pas d'une façon capernaïtique, mais d'une façon surnaturelle et céleste, en vertu de l'union sacramentelle »²¹⁵. Il en résulte que même les "indignes et les infidèles" reçoivent le vrai corps et le vrai sang du Christ (VII, 16). La présence réelle se fonde non pas sur une activité ou disposition humaine, mais sur l'institution et la promesse du Christ. Elle est aussi limitée à l'acte sacramentel et cesse

213 « ... quod in Coena Domini corpus et sanguis Jesu Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuuntur atque sumantur » (*Epitome*, VII, 6).

214 Ce terme signifie ici « d'une façon cannibale ».

215 « Corpus et sanguis Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaïtice sed supernaturali et coelesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi » (VII, 15).

donc quand l'administration du sacrement, qui inclut la consécration, la distribution et la réception, est terminée: « Il n'y a pas de sacrement en dehors de l'usage institué par le Christ ou de l'acte divinement institué »²¹⁶.

5) Les Dogmaticiens luthériens n'ont rien apporté de nouveau à ces formulations, si ce n'est quelques précisions utiles. La « matière terrestre » (*materia terrestris*) est le pain (azyme ou non). La fraction du pain n'est pas un élément essentiel du sacrement, mais eut lieu lors de son institution parce qu'on avait coutume de briser manuellement les galettes de pain, La « matière céleste » (*materia coelestis*) est le corps et le sang du Christ, en vertu d'une interprétation littérale des paroles d'institution qui voit en elles une synecdoque: « 'Touto' désigne l'ensemble sacramentel tout entier qui est fait du pain et du corps du Christ, ainsi que du vin et de son sang. 'Estin' affirme que ce qui est distribué dans la Sainte Cène est vraiment et réellement non seulement du pain, mais aussi le corps du Christ²¹⁷. La présence du corps et du sang du Christ dans la Cène n'est pas physique, locale ou circonscriptive, mais « métaphysique » (*hyperphysica*), c'est-à-dire au-delà des lois de la physique. Elle transcende les modes de présence ordinaires et rationnellement explicables et est rendue possible par l'exaltation ou glorification du Christ. A défaut d'une description rationnelle, les Dogmaticiens se contentent de parler d'union sacramentelle (*unio sacramentalis*) du corps du Christ au pain et de son sang au vin. Il y a manducation orale du corps et du sang du Christ de la part de tous les communicants, mais elle n'est bénéfique et salutaire que si elle accompagnée de la manducation spirituelle du Christ (Jean 6), c'est-à-dire si elle a lieu dans la repentance et la foi (J. Gerhard, J. Quenstedt, D. Hollaz, etc).

6) Zwingli fait de la Cène une simple commémoration de la mort du Christ: « Dans l'eucharistie il n'y a rien d'autre qu'une commémoration » (*in eucharistia nihil aliud est quam commemoratio*). Le pain rompu et le vin versé symbolisent la mort du Calvaire et rappellent qu'elle eut lieu pour le salut du monde. S'il confesse que le corps du Christ est présent (*verum Christi corpus adsit*), il l'est seulement pour la contemplation de la foi (*fidei contemplatione*). Cela signifie que ceux qui communient avec foi reconnaissent et réalisent ainsi qu'il est devenu homme, qu'il a souffert et qu'il est mort (*Fidei Ratio*, VIII) .

7) La doctrine de Calvin se situe à mi-chemin entre Zwingli et Luther. Le Réformateur de Genève ressemble en cela au Réformateur de Strasbourg Martin Bucer. Selon ces deux théologiens, le pain et le vin ne sont pas de simples signes, mais les arrhes de la grâce divine. Le corps et le sang du Christ sont effectivement reçus dans la Cène, mais selon les modalités de Jean 6. Leur présence est dite réelle, mais il n'y a pas de manducation orale. Elle signifie que le Saint-Esprit confère aux communicants qui par la foi s'élèvent au ciel la puissance de vie qui jaillit du corps du Christ. « J'affirme que le Christ n'est pas présent dans la Cène que de la façon suivante: les esprits des fidèles, puisqu'il s'agit d'une action céleste, s'élèvent par la foi au-dessus du monde, et c'est ainsi que le Christ, en supprimant par la puissance de son Esprit l'obstacle que pouvait constituer la distance, s'unit à ses membres²¹⁸. "Il nous faut établir une présence de Jésus-Christ en la Cène telle qu'elle ne l'attache point au pain et ne l'enferme point là-dedans, et que finalement elle ne le mette point ici-bas en ces éléments corruptibles, d'autant que cela déroge à sa gloire céleste; et aussi qu'elle ne lui fasse point un corps infini pour le mettre en plusieurs lieux et pour faire accroire qu'il soit partout au ciel et sur la terre, d'autant que tout cela contrevient à la vérité de sa nature humaine" (*Instit. Relig. Chrét.* XVII, 19). S'il arrive à Calvin de parler de présence substantielle, il utilise le concept de substance non pas dans

216 « Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam » (S.D. 85.86).

217 David Hollaz: « 'Touto' denotat totum complexum sacramentale, constans ex pane et corpore, vino et sanguine Christi. 'Estin' denotat id quod in sacra coena porrigitur vere et realiter esse non tantum panem, sed etiam corpus Christi ».

218 « Non aliter Christum in coena statuo esse praesentem, nisi quia fidelium mentes, sicut illa est coelestis actio, fide supra mundum evehuntur et Christus, Spiritus sui virtute obstaculum, quod afferre pote rat loci distantia, tollens, se membris suis conjungit ».

son sens philosophique ou théologique, mais comme synonyme de présence vivifiant²¹⁹. Calvin fait de la Cène un moyen de grâce, en ce sens que le pain et le vin sont les sceaux de ce que Dieu accomplit pour le croyant dans le sacrement. C'est à ce titre que la participation à la Cène édifie et fortifie le croyant dans la foi. Le texte que nous venons de citer nie l'ubiquité de la nature humaine du Christ (*Instit. Relig. Chrét.*, 17, 16.30.31). Calvin accuse à tort les luthériens d'enfermer le corps du Christ dans le pain: "Ils disent que néanmoins le corps de Jésus-Christ y est enclos... Il appert qu'ils s'amuse à une présence locale" (17, 16). "En enfermant le corps dans le pain, ils imaginent qu'il est partout, ce qui est contraire à sa nature" (loc. cit.). Ni Luther ni les Luthériens n'ont souscrit à la théorie de l'impanation ni assimilé la présence du corps et du sang du Christ à une présence locale. Quel est le tertium comparationis, c'est-à-dire le « point de comparaison » qui fait que le pain et le vin sont pour Calvin symboles du corps et du sang du Christ? Le Réformateur répond: Dieu "a donné par la main de son Fils à son Eglise le deuxième sacrement, à savoir le banquet spirituel, où Jésus-Christ nous témoigne qu'il est le pain vivifiant (Jn 6: 51) dont nos âmes soient nourries et repues pour l'immortalité bienheureuse... La Cène n'est autre chose qu'une confirmation visible de ce qui est récité au 6^e chapitre de Saint Jean, à savoir que Jésus-Christ est le pain de vie qui est descendu du ciel" (17, 1.14). Le corps et le sang du Christ nourrissent spirituellement comme le pain et le vin nourrissent corporellement, physiquement. C'est là l'analogie en vertu de laquelle le pain et le vin sont dits symboliser le corps et le sang du Christ ou en être la figure et la représentation. D'autres théologiens ont vu cette analogie dans la fraction du pain, à laquelle cependant ne correspond pas de fraction du corps du Christ sur la croix.

8) Calvin, c'est indéniable, va plus loin que Zwingli dans sa façon de concevoir l'essence et l'efficacité de la Cène. En cela il est plus près de Luther. Il rejoint cependant Zwingli dans la négation de la présence réelle (au sens luthérien) et de la participation même des indignes au corps et au sang du Christ (*communio indignorum*): "Voilà d'où est venu qu'ils (les Luthériens) ont faussement interprété le mot de manducation sacramentelle, pensant que les plus méchants, bien qu'ils soient totalement étrangers et éloignés de Jésus-Christ, ne laissent pas de manger son corps. Or la chair de Jésus-Christ au mystère de la Cène est une chose autant spirituelle que notre salut éternel. D'où je conclus que tous ceux qui sont vides de l'Esprit de Christ ne peuvent pas plus manger sa chair que boire du vin sans nulle saveur" (17, 33). La christologie de Calvin reste soumise à l'axiome «Le fini n'est pas apte à l'infini» (*finitum non est capax infiniti*) selon lequel le corps matériel du Christ n'est pas en possession d'attributs infinis tels que l'ubiquité ou omniprésence. Aussi Calvin nie-t-il l'ubiquité de la nature humaine du Christ, affirmant que si le Christ est omniprésent, il l'est seulement selon sa nature divine, en dehors de son corps. C'est ce que les Luthériens appellent l'« *extra calvinisticum* ». Rappelons que l'ubiquité de la nature humaine du Christ n'est pas une théorie luthérienne, mais qu'elle a eu de nombreux défenseurs dans l'histoire de l'Eglise²²⁰. Soumise à l'axiome "Finitum non est capax infiniti", la christologie de Calvin ne lui permet pas de concevoir la présence du corps et du sang du Christ de la même façon que la théologie luthérienne. En ce qui concerne l'efficacité de la Cène, nous pouvons faire la même constatation que pour le Baptême: de même que, selon Calvin, Dieu agit « dans le Baptême » (*in baptismo*), mais non pas « par l'eau du Baptême » (*per aquam baptismi*), de même il agit et offre sa grâce « dans la Cène » (*in coena*), mais non pas « par le pain et le vin » (*per panem et vinum*). L'action divine est contemporaine de celle des éléments terrestres, mais n'a pas lieu par eux.

9) Les Eglises Evangéliques empruntent généralement la voie de Zwingli et font de la Cène un mémorial, un repas par lequel la communauté chrétienne confesse sa foi en la mort rédemptrice du Christ et la commémore: "La Sainte Cène est d'abord un repas

219 Cf. la note des éditeurs dans *l'Institution de la Religion Chrétienne*, Labor et Fides, Livre IV, p. 349.

220 Cf. le *Catalogus Testimoniorum* (témoignages des Pères relatifs au "genus, majestaticum") qui figure dans le *Livre de Concorde*.

commémoratif. Elle est destinée à rappeler aux enfants de Dieu les souffrances et la mort expiatoire du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ" (*Nouveau Manuel d'Instruction des Eglises Mennonites*, p. 73 s.). "Elle constitue ainsi un symbole du sacrifice accompli par le Seigneur Jésus-Christ... et le signe de la nouvelle alliance que Dieu a traitée avec les hommes et qu'il a scellée par le sang de Christ" (op. cit.). Par ailleurs, elle est "un repas de consécration par lequel le chrétien vient confesser sa foi au Seigneur Jésus-Christ, non pas simplement en parole, mais en acte... La Sainte Cène est le repas de l'amour fraternel dans la communion au corps de Christ, l'Eglise... La Sainte Cène est aussi le repas de l'espérance chrétienne, qui annonce la mort de Jésus, mais aussi sa résurrection, et qui sera célébré jusqu'à ce qu'il vienne" (loc. Cit.). On constate que la théologie évangélique ne laisse pas de place à la dimension sacramentelle de la Cène et ne la conçoit pas comme un moyen de grâce, c'est-à-dire un moyen par lequel Dieu offre et scelle effectivement à celui qui communit avec foi le pardon des péchés et la vie éternelle. Les Eglises Evangéliques pratiquent aussi en général la discipline eucharistique et n'admettent à la Cène que ceux qui mènent une vie authentiquement chrétienne. Cette discipline est malheureusement absente dans de nombreuses Eglises luthériennes et réformées à caractère multitudiniste. Elle est cependant clairement inscrite dans la théologie des Réformateurs et pratiquée par les Eglises protestantes qui se veulent fidèles à la Réforme.

10) Le rationalisme a suivi la même voie que le socinianisme qui ne voyait dans la Cène que la commémoration de la mort du Christ. Il a rejeté les définitions dogmatiques de la Réforme comme autant de spéculations scolastiques (Wegscheider). Le supranaturalisme réduisit l'efficacité du sacrement à une activité générale du Christ glorifié, ou bien à une attestation de sa présence et de sa prévenance (Reinhard, Knapp, Steudel). Pour le libéralisme, la Sainte Cène était destinée à affermir le croyant dans la communion avec le Christ, à lui donner conscience du pardon des péchés et à lui infuser la puissance de vie qui jaillit de sa plénitude (Schleiermacher, *Glaubenslehre* II, § 140-142). La controverse qui avait opposé Luthériens et Réformés étant considérée comme dépassée, la voie était frayée à l'union des Eglises protestantes. Le XIX^e siècle connut cependant un réveil de la conscience luthérienne et un retour aux grandes affirmations de la Réforme (A. Vilmar, w. Lohe, L. Harms, C.F.W. Walther, etc). Dans le dialogue oecuménique actuel, on se contente de confesser de part et d'autre la présence réelle du Christ, évitant toute formulation susceptible de faire renaître l'ancienne controverse. Thèses d'Arnoldshain (1957): "Dans la Sainte Cène, Jésus-Christ lui-même agit dans ce que fait l'Eglise, en tant que Seigneur présent par l'Esprit Saint dans sa Parole" (Thèse 2). "Lui-même, le Seigneur crucifié et ressuscité, se donne à nous dans son... corps et dans son... sang avec le pain et le pain, en vertu de sa promesse, et nous introduit ainsi par la puissance du Saint-Esprit dans la victoire de sa seigneurie, pour que nous ayons par la foi en sa promesse le pardon des péchés, la vie et le salut" (Thèse 4). La Concorde de Leuenberg (1971) s'efforce de prouver que les différences entre Luthériens et Réformés ne sont pas de nature à les séparer et à interdire la communion ecclésiale. Ses formulations sont telles qu'elles évitent tout ce qui pourrait diviser les protestants dans la doctrine de la Sainte Cène: "Dans la Sainte Cène, Jésus-Christ, le Ressuscité, s'offre lui-même avec le pain et le vin, en vertu de sa promesse, dans son corps et son sang livrés à la mort pour tous" (Thèse II, 2 b). "C'est ainsi qu'il s'offre lui-même sans restrictions à tous ceux qui reçoivent le pain et le vin, pour le salut de ceux qui croient et pour le jugement des autres" (Thèse III, 1). Au lieu d'affirmer la présence réelle du corps et du sang du Christ, les thèses protestantes modernes se contentent de confesser que le Christ lui-même est personnellement présent dans le sacrement. La thèse de la théologie de la communauté de Taizé, selon laquelle "le caractère mémorial de la Sainte Cène consiste en ce que l'Eglise, en célébrant ce sacrement, rend présentement actif devant Dieu et pour les hommes le sacrifice de la croix accompli une fois pour toutes" (M. Thurian, *Eucharistie*, 1963, p. 332). Cette conviction, si elle est partagée par un certain nombre de protestants et en particulier de Luthériens qui ont la nostalgie de Rome, est loin d'être représentative pour le

protestantisme moderne. Les voix ne manquent pas pour rejeter une conception sacrificielle de la Cène qui, de toute évidence, méconnaît l'oeuvre de la rédemption telle qu'elle est révélée dans l'Écriture Sainte²²¹.

221 Cf. par exemple H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 1973, p. 227.